

أدي ولد آدب

المفاضلات في الأدب الأندلسي الذهنية والأنساق



المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات
Arab Center for Research & Policy Studies



هذا الكتاب

المفاضلات حقل مشهور من حقول الأدب العربي كالمفاضلة بين السيف والقلم، أو بين العرب والعجم، أو بين الألوان والأزهار والمهن والمدن. ويحفل الأدب العربي، شعراً ونثراً، بنصوص عن فضل الأندلس مثلاً، وفي تفضيل مدينة على غيرها كتفضيل غرناطة على بلنسية. والمفاضلات، ومثلها المفاخرات والمنافرات والمنازعات والمعارضات، تعكس التنافس بين الشعراء والأعراف والأمكنة، وتقترب في بعض صورها من الهجاء أحياناً، ولا سيما مفاضلات الإيمان التي هي سجالات بين المذاهب والملل والنحل. وفي أي حال، فإن للمفاضلات رموزاً وأبعاداً عرقية وحضارية واجتماعية وسياسية. ويعتقد المؤلف في هذا الكتاب أن المفاضلات مفهوم مركزي في الذهنية الأندلسية وأنساقها الحضارية، وهي أداة منهجية لمقاربة الأدب الأندلسي وحواضنه الثقافية، لذلك أراد من خلال هذا الكتاب إعادة تركيب الذهنية الأندلسية بجميع خصائصها المميزة، مع أن نصيب الأندلس من النصوص العربية في هذا الميدان قليلة جداً. ولعل هذا الكتاب الذي يغطي 800 عام من تاريخ المفاضلات في الأندلس يسد ذلك النقص، ويسجل تفاعل المكان والزمان والبيان والإنسان.

أدي ولد آدب

ولد في عام 1964 في بلدة مكطع لحجار في موريتانيا، ونال الدكتوراه في الأدب العربي في عام 2011. يعمل في حقل التدريس الجامعي وفي ميدان الصحافة الثقافية، وهو من مؤسسي بيت الشعر في موريتانيا عام 2001. له ديوانان: **رحلة بين الحاء والباء** وتأبط **أوراقاً** أصدرتهما وزارة الثقافة الجزائرية في عام 2009.



المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات
Arab Center for Research & Policy Studies

السعر: 18 دولاراً

ISBN 978-614-445-037-6



9 786144 450376

المفاضلات في الأدب الأندلسي

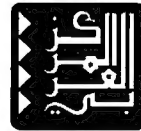
الذهنية والأنساق

المفاضلات في الأدب الأندلسي

الذهنية والأنساق

أدي ولد آدب

المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات
Arab Center for Research & Policy Studies



الفهرسة في أثناء النشر - إعداد المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات
ولد آدب، أدي

المفاضلات في الأدب الأندلسي: الذهنية والأنساق / أدي ولد آدب.

640 ص. 24 سم.

يشتمل على بيبليوغرافية (ص. 603 - 626) وفهرس عام.

ISBN 978-614-445-037-6

1. الأدب العربي - الأندلس - تاريخ ونقد. 2. الأدباء العرب - الأندلس. 3. المفاضلة (أدب) -
العصر الأندلسي. أ. العنوان.

892.7099468

العنوان بالإنكليزية

Comparisons in Andalusian Literature: Concepts and Patterns

by Adi Weld Adab

الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعتبر بالضرورة عن
اتجاهات يتبناها المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات

الناشر

المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات
Arab Center for Research & Policy Studies



شارع رقم: 826 منطقة 66

المنطقة الدبلوماسية الدفعة، ص. ب: 10277 الدوحة قطر

هاتف: 00974 44199777 فاكس: 00974 44831651

جادة الجنرال فؤاد شهاب شارع سليم تقلا بناية الصيفي 174

ص. ب: 11 4965 رياض الصلح بيروت 1107 لبنان

هاتف: 8 00961 1 991837 فاكس: 00961 1991839

البريد الإلكتروني: beirutoffice@dohainstitute.org

الموقع الإلكتروني: www.dohainstitute.org

© حقوق الطبع والنشر محفوظة للمركز

الطبعة الأولى

بيروت، أيار / مايو 2015

المحتويات

مدخل	9
مقدمة	43

القسم الأول

المفاضلات: تأسيس الأطروحة

الفصل الأول: أصناف المعجم والحقول الدلالية	65
أولاً: المشاركات	66
ثانياً: المماثلات	68
ثالثاً: المخاطبات	70
رابعاً: المغالبات	74
خامساً: المفاضلات	77

الفصل الثاني: الأطر والمرجعيات	83
أولاً: المرجعية الدينية	83
ثانياً: المرجعية النفسية	87
ثالثاً: المرجعية الثقافية	97
رابعاً: المرجعية الاجتماعية	101
خامساً: المرجعية السياسية	108

الفصل الثالث: الشخصية الأندلسية: خلاصة التأسيس	119
أولاً: المزاج الخاص	120
ثانياً: الزي المميز	122

- ثالثًا: خصوصية المصطلحات 124
- رابعًا: البصمة الفنية 128
- خامسًا: التميز الأدبي 131

القسم الثاني

الأدب: مضممار العبقريات

- الفصل الرابع: الإبداع: الهرم الطبقي 137
- أولًا: طبقات الأدباء: مراتب المواهب 140
- ثانيًا: طبقات الشعراء: بين الدَّعي والحري 144
- ثالثًا: طبقات الكلام: من درجة الصفر.. إلى درجة السحر 152
- رابعًا: نزعة الإغراب: قمة هرم الإبداع 159
- الفصل الخامس: الأنواع والأساليب: محاكمات أندلسية 171
- أولًا: الشعر والنثر.. من التفاضل إلى التعادل 172
- ثانيًا: الصابئ والبديع: أيهما الأظيع والأصنع؟ 181
- ثالثًا: المتنبي وأبو تمام: مَن المصلي والمُجلي؟ 194
- رابعًا: محاكمة قصيدتين أندلسيتين أم ترجيح بين الطائنين؟ 207
- الفصل السادس: المبادهاات الأندلسية: رهان البيان 217
- أولًا: البديهة والروية: تراجع الكفتين 218
- ثانيًا: مبادهاات الشعراء: سباق النشيد والقصيد 225
- ثالثًا: مبادهاات الخطباء: جدل الخطب والخطب 242
- رابعًا: مبادهاات المترسلين: سباق الكلم والقلم 248
- الفصل السابع: رمزية المفاضلات: لعبة المظهر والمُضمّر 261
- أولًا: الألوان: سجال الأعراق والأذواق 263
- ثانيًا: الأدوات: أقنعة المهن والطبقات 275
- ثالثًا: الأزاهير: تقمص الأدباء والأمراء 295
- رابعًا: النخلة والكرمة: قناعا حضارتين 312

القسم الثالث

الأندلس: فضاء الهويات المتفاعلة

331	الفصل الثامن: المكان صورة الفردوس
335	أولاً: الأندلس والمشرق: الاتباع والابتداع
364	ثانيًا: الأندلس وأفريقيا: حوار الجوار
379	ثالثًا: الأندلس والمغرب: الوصل والفصل
402	رابعًا: المدن الأندلسية: تغاير وتناظر
423	الفصل التاسع: الزمان: فلسفة الإحسان
424	أولاً: التحقيق: جدل الأدب والحقب
432	ثانيًا: الزمن الأندلسي: مناصرة المعاصرة
444	ثالثًا: الزمن الأندلسي: ترجيح الكيف على الكم
450	رابعًا: الزمن الأندلسي: بين الاسترجاع والاستشراف
461	الفصل العاشر: الإنسان: تفاعل الدماء والانتماء
464	أولاً: العرب والعجم: صراع التعريب والتغريب
476	ثانيًا: العرب والمولدون: شعوية السيوف والحروف
494	ثالثًا: العرب والبربر: تنازع الأخلاق والأعراق
515	رابعًا: الهوية الأندلسية: بين النسب والأدب
529	الفصل الحادي عشر: الأديان: حوار سابق للأوان
534	أولاً: الإسلام والمسيحية: تعايش وتناوش
549	ثانيًا: الإسلام واليهودية: احتضان ونكران
564	ثالثًا: المذاهب: توحد وتعدد
586	رابعًا: العلوم: تفاضل وتكامل
603	المراجع
627	فهرس عام

مدخل

العنوان والإشكال

«المفاضلات في الأدب الأندلسي: الذهنية والأنساق». تلك هي الكلمات الخمس التي اعتمدتها مجاذيف، واستعنت بها على الإبحار في هذا اليم العميق المترامي الضفاف للبحث - غوصًا - عن جوهر الأطروحة، تصورًا وتحققًا، حيث كانت «المفاضلات»، الأجل والأمثل ضمن أخواتها: المفاخرات والمنافرات والمنازعات والمناظرات والمعارضات هي نواة هذا المركب، ومحور قطب منطلقاته ومآلاته، بما تكتنفه من ثراء معجمي ودلالي، وبما يوطرها من مرجعيات وخلفيات، بينما كان «الأدب» - بجميع شمولاته - هو الأسلوب الأروع المعبر عن هذه المفاضلات، والناطق باسمها، باعتباره - في كنهه - مفاضلة أو لا يكون.

أمّا «الأندلس»، فكانت - بجميع مكوّناتها أيضًا - الفضاء الحضاري الحاضن للأدب ومفاضلاته. وبما أن هذه الوحدات الأساسية في العنوان جاءت - في ثالوثها - مطلقة، كان من الطبيعي أن تكون أكثر أهلية لتجلية «ذهنية» المفاضلة، المبتغاة أطروحة، باعتبارها حالة متحركة في تفكير الأندلسيين وسلوكهم، تتقمص «مجموعة من القضايا المرتبة في نظام معين»⁽¹⁾، تعلن نفسها عبر جميع «الأنساق»: بيانًا ومكانًا وزمانًا وإيمانًا

(1) انظر تعريف النسق في: عبد المنعم الحفني، المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة: العربية والإنجليزية والفرنسية والألمانية والإيطالية والروسية واللاتينية والعبرية واليونانية، ط 3 (القاهرة: مطبعة مدبولي، 2000)، ص 877.

وعرفاناً، لتمثل هذه الأطروحة محاولة إعادة تركيب «الذهنية» الأندلسية بجميع خصائصها الممميزة، من دون تحديد جنس أدبي، ولا قطر ولا عصر ولا عرق ولا دين، لأن المفاضلة ذهنية عابرة ومختركة جميع هذه الأنساق، والأندلس لا تصدق إلا على مجموع هذه العناصر في إطلاقها.

أعتقد هنا أن هذا البحث يلتي دعوة أستاذنا محمد مفتاح «الباحثين للاهتمام بكلية الظاهرة الثقافية، وإلى اعتبار ارتباط عناصرها ببعضها البعض وتفاعلها، وإلى كونها مشروطة بالواقع الاجتماعي ومحركة له في آن، وإلى النفوذ إلى عمقها للكشف عن بنياتها العميقة»⁽²⁾، وهذا أيضاً ما ظلت تلح عليه أستاذتي المشرفة في جميع مراجعاتها للعمل، وربما يكون هذا خير قنطرة للعبور إلى الفرضيات ودوافع الاختيار.

من الطبيعي أن الباحث لا ينساق إلى عنوان معين إلا وهو مدفوع برغبات وحوافز عديدة، تتجسد في أسئلة مستثارة تبحث عن أجوبة، إلا أن من الطبيعي أيضاً ألا تكون هذه الدوافع متبلورة كلها في لحظة اختيار الأطروحة، بل إن بعضها يظل يتشكل مُرافقاً تشكّل البحث نفسه، حيث لا تكون في المراحل الأولى إلا مجرد إحساسات غامضة، وإشكالات تتولد من العلاقة المتنامية مع الموضوع المدروس. وبهذا كله تبقى سيرورة البحث غير متناهية، إذ لا تطفئ من الأسئلة إلا قدر ما تشعل، بحسب ما عبّرتُ عنه في مقدمة كتابي الإيقاع في المقامات اللزومية للسرقسطي⁽³⁾.

بما أن الأسئلة الباعثة على اختيار الموضوع ربما تكون أيضاً ممّا يراود ذهن القارئ، إلى درجة أن الباحث قد لا يكون إلا متقمصاً شخصية متلقية، فإننا ملزّمون بكشف مجملها في هذا السياق، إذ كنت أتساءل دائماً: لماذا التركيز على الأبعاد الأسوأ للمفاضلات، مثل المناظرات والمنافرات والمفاخرات

(2) محمد مفتاح، «مفهوم الجهاد والاتحاد في الأدب الأندلسي»، عالم الفكر، السنة 12،

العدد 1 (نيسان - حزيران/ أبريل - يونيو 1981)، ص 172.

(3) أدي ولد أدب، الإيقاع في المقامات اللزومية للسرقسطي (الشارقة: دائرة الثقافة بالشارقة،

2006).

والمنازعات والمعارضات....، والتَنكُّب عن بُعدها الأفضل والأجمل؟ ولماذا لا نتناول هذا الموضوع إلا بشكل مبتسر، محدود بجنس أدبي أو بعصر أو بمصر أو بدين؟ ولِمَ لا نتجاوز هذه الرؤى الضيقة إلى أفقها الأوسع، ومداها الأبعد؟ ألا تكون النتائج حينها أكمل وأجمل وأعمق، وزاوية الإطلالة على الأندلس وأدبها أوسع وأشمل؟

أضف إلى هذا أن روح المفاضلة كانت تتلبَّسني وتشكّني منذ نشأتي الأولى، وظلت تنمو معي وترافقني، فلم أكن أسعى لغير المراتب الأولى في مشواري التعليمي، ملتزماً روح المنافسة الشريفة التي تطمح إلى الأفضل، ولا تكرهه للغير، كما لا تغش في شروط نزاهة السباق.

انطلاقاً من تفاعلات دوافع اختيار الموضوع هذه، تبلور فرضية البحث، في اعتبار أن «المفاضلات» مفهوم مركزي في الذهنية الأندلسية وأنساقها الحضارية، وما دامت كذلك، فإنها تصبح منظوراً جديداً وفاعلاً في مقارنة الأدب الأندلسي خصوصاً، وحواضنه الثقافية عموماً، لأنها تندس وراء الفعل الأندلسي في أغلب تجلياته، حتى أصبح يخيّل إليّ أن هذا المفهوم أشبه ما يكون - في يدي - بكتلة كبيرة من المغناطيس، تجذب من التراث الأندلسي، بحقوله المختلفة، كل ما يلامس صميم معدنها، وهذا ما حاولت اختبار صدقيته في هذه الأطروحة. وأعتقد أن الدراسة برهنت على أن هذه الفرضية الرئيسة كانت فرضية مباشرة، تتسم بوجود علاقة منطقية قوية بين مقدماتها ونتائجها، وإن لم تكن طبعاً بدرجة الترابط بين متغيري الفرضية في العلوم الدقيقة.

في أي حال يبقى جموح الدوافع الاختيار إلى التحقق، مُعْتَرِضاً بما يلي:

أولاً: الصعوبات

إن انفتاح البحث، بشمولية أبعاده وآفاقه، المتأتية من إطلاق وحدات عنوانه المشار إليها أعلاه، يُعتبر أهم عوامل الصعوبات التي تنتصب حواجز أمام تحقيق الأطروحة المبتغاة، إذ تستحيل الإحاطة بشتات هذا الموضوع المترامي الأطراف، ويتطلب تشرُّبُ مكوناته، واستيعاب أبعاده - ومن ثم بلورة تصور

شامل عنه، وتحويله إلى بنية متماسكة - وقتًا طويلاً وجهداً دؤوباً مضاعفاً وتفرغاً ذهنيًا وطمأنينة نفسية، لا تتأتى جميعها لمن هو في وضعي المتنازع بين وظيفة المدرس في بلده، الطالب الباحث في مهاجره العلمي، المتناهب بين واجبات العلاقات الأخوية، والدعوات الثقافية، والاستجابة لنزعات شياطين الشعر التي لا تقبل التأجيل، إضافة إلى انعكاسات الطقس السيئ للوضع الدولي داخليًا وخارجيًا على نفسية الشاعر الحساس، فهذه العوامل كلها، مع غيرها، إضافة إلى الصعوبة الذاتية المتأصلة في طبيعة الأطروحة نفسها، لا شك في أنها - في مجملها - ألقت بظلالها على مسار إنجاز البحث، لتبقى «الأطروحة - بالمعنى الحقيقي للكلمة - مغامرة، أعني شيئًا يمكن أن يكون مآله الإخفاق» كما يقول المستعرب الفرنسي أندريه ميكل.

هذا الإحساس ذاته يوجب القلق في دواخل الباحث ويضاعف المعوقات، إلا أن الوعي بصعوبات البحث - في نظري - هو الخطوة الأولى إلى تجاوزها، ومن هنا تكمن أهمية استحضارها وإبرازها، ليستفيد الباحث نفسه من السعي لتذليلها، قبل أن يمتطيها أعداءًا في وجه انتقادات أساتذته وقارئيه، ويعتبرها مشجبًا يُعلّق عليه قصوره في عمله.

ثانيًا: الإضافة العلمية

تكمن الإضافة العلمية لهذا البحث - بحسب اعتقادي - في كونه يتجاوز الأبحاث السابقة له في موضوعه، بعدما يستفيد منها، ويحاول تكميل ما قصّرت عنه، تؤشعًا في ما حصّرتّه، وتعميمًا لما خصّصته، واستدراكًا لما أخلّت به.

ركزت الأعمال السابقة في مجملها على المصطلحات الحافة بالمفاضلات أكثر مما ابتغت اسم المفاضلة وتبنته. ففي «المنظرات الأدبية» حدد أحمد أمين مصطفى كتابه بالقرن الرابع الهجري⁽⁴⁾ ولم يحدده مكانيًا، ولكنه ضرب

(4) أحمد أمين مصطفى، المنظرات في الأدب العربي إلى نهاية القرن الرابع (القاهرة: دار النمر للطباعة، 1984).

صفحة عن منجز الأندلس في هذا المجال. كما أن سيدي صديق عبد الفتاح ألف موسوعة مناظرات الأذكياء ومحاورات البلغاء في أربعة أجزاء⁽⁵⁾، من دون أن يذكر ضمنها أي مناظرة أو محاوراة للأندلسيين، وكان لا علاقة لهم بهذين المصطلحين، أو كانه لا يوجد بينهم أذكياء ولا بلغاء. زد على ذلك أن محمد الشتاوي حقق العون في مفاخرات الكون، إلا أنه لم يتسع لأي أندلسي⁽⁶⁾.

في إطار المناظرات نجد محمد الغبريني في كتابه ظاهرة التأثير والتأثر في الأدب العربي، دراسات جديدة في الأدب المقارن⁽⁷⁾، تناول فقرة بعنوان «الحوار والمناظرة»، لم يستدع ضمنها إلا أمثلة لشعراء المذاهب في العصرين الأموي والعباسي في المشرق، ختمًا بجبران خليل جبران وشوقي.

كما أن زكي مبارك تحدث في كتابه الموازنة بين الشعراء⁽⁸⁾ بشكل خجول ومختزل عن معارضة ابن دراج شاعر المنصور بن أبي عامر، لأبي نواس شاعر الرشيد، ثم اكتفى في المبحث السادس والعشرين برسالة الشقندي مثلاً في هذا السياق.

هذا على مستوى عمومية التناول السابق لموضوعنا، أما عن العلاقات الجزئية - للأعمال السابقة - بهذه الأطروحة، فإن جابر عصفور نشر كتابه غواية التراث⁽⁹⁾ المبني على مقالات كتبها عبر زمن طويل في مجلة العربي الكويتية، مركّزاً فيها على إشكالات لا تكاد تخرج عن صميم أطروحتنا، مثل: الشاعر والكاتب، وحوار الكائنات، والشفافية والكتابة، والطبع والصناعة،

(5) سيد صديق عبد الفتاح، موسوعة مناظرات الأذكياء ومحاورات البلغاء، بين المتناظرات والمفاخرات (بيروت: أوراق شرقية، 1999).

(6) أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ [وآخ.]. العون في مفاخرات الكون، تحقيق محمد الشتاوي، المفاخرات؛ 5 (القاهرة: دار الآفاق العربية، 2001).

(7) علي أحمد محمد العريني، ظاهرة التأثير والتأثر في الأدب العربي: دراسات جديدة في الأدب المقارن (الرياض: مكتبة الخريجي، [د.ت.]).

(8) زكي مبارك، الموازنة بين الشعراء (القاهرة: دار الكتاب العربي، [د.ت.])، ص 253 -

(9) جابر عصفور، غواية التراث، كتاب العربي؛ 62 (الكويت: وزارة الثقافة الكويتية، 2005).

والقلم واللسان، وجدلية السيف والقلم في الثقافة العربية... من دون أن يقدم مثالا واحداً لأي أندلسي. وغير بعيد عن ذلك تناول فايز القيسي في كتابه الذي خَصَّصَه لأدب الرسائل في الأندلس⁽¹⁰⁾، حاصراً إياه في القرن الخامس الهجري، رسائل المفاضلات والمفاخرات بين الأزهار، وبين السيف والقلم، وبين البلدان، وبين الشعوبيات، كما تناول رسائل النقد من دون أن يستوفي الأمثلة تحت كل عنوان، مكرساً لذلك نيفاً وثلاثين صفحة.

كذلك تناول علي بن محمد في النثر الأدبي الأندلسي في القرن الخامس الهجري: «مضامينه وأشكاله»⁽¹¹⁾ ما سَمَّاه: «نثر المنازعات والمفاخرات»، مرَّكِّزاً على المنازعات ذات الطابع الفكري، مثل: رسالة ابن حزم في فضل الأندلس، والموقف من الشعوبية عبر رسالة ابن غرسية والردود عليها، والمفاخرات الخيالية بين الأزهار، وبين المباني، وبين الأدوات، والمفاخرة بين السيف والقلم، كل ذلك في حوالى ثلاثين صفحة.

أمَّا عبد العزيز عتيق فلم يخصص للمناظرات في الأدب الأندلسي إلا ست صفحات، من كتابه العام عن هذا الأدب⁽¹²⁾، بينما خصص سليم ريدان في كتابه ظاهرة التماثل والتميز في الأدب الأندلسي⁽¹³⁾ مبحثاً «لأدب المفاضلة في الأدب الأندلسي» في مواجهة الفشل السياسي، مرجحاً تسميته هكذا، بدلاً من «أدب المفاخرة»، واقفاً عند بعض نماذج المدونة الداخلة في الإطار الزمني لأطروحاته: القرن الخامس الهجري.

في إطار المفاضلة بين الأندلس وغيرها مشرقاً ومغرباً، خصص عبد الله

(10) فايز عبد النبي فلاح القيسي، أدب الرسائل في الأندلس في القرن الخامس الهجري (عمان: دار البشير، 1989).

(11) علي بن محمد، النثر الأدبي الأندلسي في القرن الخامس الهجري: «مضامينه وأشكاله»، ج 2، السلسلة الجامعية (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1990).

(12) عبد العزيز عتيق، الأدب العربي في الأندلس، ط 2 (بيروت: دار النهضة العربية، 1976)، ص 369 - 375.

(13) سليم ريدان، ظاهرة التماثل والتميز في الأدب الأندلسي، من القرن الرابع إلى السادس هجرياً، ج 2، آداب؛ 46 (تونس: جامعة متوبة، 2001).

شريط ضمن كتابه تاريخ الثقافة والأدب في المشرق والمغرب⁽¹⁴⁾ فقرة لمميزات الأدب، هنا وهناك في بضع صفحات. وقد صدر لحسن بوتيبا كتاب بعنوان المفاضلة بين النظم والنثر⁽¹⁵⁾، يلامس أحد مباحث أطروحتنا. على الرغم من أن التخصيص بـ «العصر العباسي» لا يطاول المكان، إذ كثيرًا ما أَدْخِلَ الأدب الأندلسي تحت مظلة هذا العصر، فإن المؤلف لم يفتح على الأدب الأندلسي إلا نافذة صغيرة لم تتجاوز الكلاعي الذي اعتبره خلاصة آراء السابقين، توسيعًا للمفاضلة، وتحويلًا لها إلى ترجيح.

أما على مستوى الطبقات الأدبية، أحد مكونات بحثنا، فقد تناول جهاد المجالي «أولية الطبقات» في كتابه طبقات الشعراء في النقد الأدبي حتى نهاية القرن الثالث⁽¹⁶⁾ وتتبع متناوليها حتى ابن رشيق مجاور الأندلس، من دون أن يكلف نفسه عناء العبور إلى الضفة الأخرى. وتُضاف إلى الأعمال الممهدة لهذه الأطروحة دراسات فقيده الأدب الأندلسي إحسان عباس، التي توقفت في مجملها أمام المفاضلات، كخلفية لإحدى القضايا النقدية في الأندلس، من دون أن يفردا ببحث⁽¹⁷⁾.

هكذا يتضح أنه لا بد أن تكون لأطروحة المفاضلات في الأدب الأندلسي إضافة علمية، إذ لا تكاد توجد مقاربة تضاهيها في شموليتها التي تأبّت على التحديدات الأدبية والزمانية والمكانية التي طاولت سابقاتها وضجّ منها أستاذنا محمد مفتاح، إذ اعتبر أن تلك الدراسات - مهما اختلفت - «تشارك في سمة

(14) عبد الله شريط، تاريخ الثقافة والأدب في المشرق والمغرب (الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب، 1983).

(15) الحسن بوتيبا، المفاضلة بين النظم والنثر وأشكال التداخل بينهما في العصر العباسي (الرباط: المطبعة والوراقة الوطنية، 2002).

(16) جهاد المجالي، طبقات الشعراء في النقد الأدبي حتى نهاية القرن الثالث الهجري (بيروت: دار الجيل؛ عمان: مكتبة الرائد العلمية، 1992).

(17) انظر: إحسان عباس: تاريخ الأدب الأندلسي: عصر الطوائف والمرابطين، ط 5 (بيروت: دار الثقافة، 1978)، وتاريخ النقد الأدبي عند العرب: نقد الشعر من القرن الثاني حتى القرن الثامن الهجري، ط 4 (بيروت: دار الثقافة، 1983).

عامة وهي: النظرة الجزئية، إذ لم يعيروا الاهتمام إلى العلاقات الوثيقة الظاهرة أو الكامنة، التي تؤلف بين عناصر البنية الثقافية الأندلسية»⁽¹⁸⁾.

ثالثاً: جدل المدونة والمنهج والمخطط

لتنصب الأطروحة على أساس متين، وتستقر على موقع مكين، وفق تصور منهجي ملائم، لا بد من تسليط بعض الضوء على جدل هذا الثالث، لرصد مظاهر من تفاعلات عناصره، خلال رحلة تخلق هذا العمل، في مستنبات البحث الدؤوب.

1- المدونة

عندما تتولد الفرضيات الأولى للأطروحة في ذهن الباحث، تنتفح أمامه الأبواب للسبح الطويل وراء طيوف المدونة التي تركي حدوده الوليدة. وهكذا اتخذت من هذه الأطروحة منظاراً لا تكاد تفلت من عدسته السحرية شاذة ولا فاذة لها علاقة بالموضوع إلا التقطتها، من أجل البرهنة على تغلغل ذهنية المفاضلات في الأندلس: بياناً ومكاناً وإنساناً وزماناً وإيماناً وعرفاناً. وقد تبين لي بعد الإمعان في ملاحقة مدونة المفاضلات المندرجة تحت الأدب الأندلسي - بمفهومه الأوسع - أنها مدونة تتأبى على الحصر الدقيق، لأنها لا تتعلق بنصوص معينة بقدر ما ترتبط بظاهرة تخترق النصوص والمؤلفات والأنساق الثقافية، والحياتية بصفة عامة. مع ذلك وضعت اليد على نوعين من هذه المدونة: نصوص نثرية وشعرية مستقلة بذاتها ومنتحضة لهذه الظاهرة، وشذرات مقتبسة من أماكنها المندسة في ثنايا النصوص هنا وهناك، حيث لا توجد لها مضان محددة، وهذه هي أصعب النوعين ملاحقة ومراساً.

هنا لا بد من أن أسجل أيضاً أن المدونة النصية لا تخلو هي الأخرى من صعوبة التصنيف والملاحقة، إلا في نظر الدارسين الذين تخدعهم

(18) مفتاح، ص 171.

العناوين والتصنيفات والأحكام المتداولة جزأفاً، فيؤسسون عليها دراساتهم واستنتاجاتهم، إن لم يكتفوا باجترار تلك المعطيات الجاهزة سلفاً - على علّاتها - ومن دون تَحَرُّ ولا تمحيص. أمّا الفاحص المتأنّي الذي يعايش تلك النصوص بدأب، فإنه سيجدها تنتمي إلى الحقل العام للمفاضلات، ولكن إلى أي محور من محاورها؟

ذلك هو مكمّن الصعوبة الذي أوقع كثيراً من الدارسين في مزالق الأحكام العامة والجزافية أحياناً، إذ رأينا أن المحاور الأساسية التي تنقسم هذه المدونة أربعة، تتمثّل في المفاضلات: المكانية والعرقية والدينية والأدبية، إلا أن هذه المحاور - بطبيعتها - مترابطة في كينونة المبدع، ومن هنا تتداخل أحياناً في النص الواحد، وقلّما يتمحض لواحد منها نص مستقل بذاته، وهذا ما لا يمكنني من القول - بحسب ما دأب عليه الباحثون - إن رسالتي ابن حزم والشقندي مثلاً مصنفتان في المفاضلات المكانية، إلا بشيء من التجوز، لأنهما في الواقع يتقاطعان فيهما المكان والإنسان والبيان والأديان...، وبالمناطق ذاته ينبغي أن نتعامل مع رسالة ابن غرسية والردود عليها، فهذا الجزء من المدونة لا يمكن أن يتمحض للمفاضلات العرقية، لأن نزعة الشعوبية فيه تتجاوز العرق إلى الأديان والمعارف والعادات والآداب، وذلك كله يقتضي تفتيت النص الواحد وتوزيعه على مختلف محاور المفاضلات، بعيداً عن إدراجه اعتباراً تحت محور واحد.

هذا مع ملاحظة أن ما استطعت حصّره من مدونة هذه الأطروحة تنقسمه خانتان:

- خانة النصوص المفاضلاتية الموجودة، وقد وضعت اليد على أغلبها، حيث لاحقتها في كثير من المكتبات العامة والخاصة، داخل المغرب وموريتانيا وبعض دول الخليج.

- خانة النصوص ذات الصبغة المفاضلاتية التي ذكرت في أمهات مصادر التراث الأندلسي، ولكنها لا تزال مفقودة، وهذه تبقى غائبة حاضرة، لأن مجرد التحقق من تأليفها وذكر عناوينها ومؤلفيها وموضوعاتها يضيف لمسات على

تأثير المشهد العام للمفاضلات في الأدب الأندلسي، ويثري التصور في شأنها ويضيء بعض جوانبها. وعلى الرغم من كثرة الزوايا التي تقترحها هذه المدونة على الباحث، فلعل أنسب تصور لتناولها هو توزيعها بحسب المحاور الكبرى التي تنبني عليها الأطروحة، وتنزل في سياقاتها، وأنساقها الحضارية التي تتفاعل ضمنها ومعها، بحسب ما أسلفنا إجمالاً وتلميحاً، وما سيتجلى تفصيلاً وتصريحاً:

أ- مفاضلات المكان

هي تتوَقَّر تقريباً على نصيب الأسد من نصوص مدونة المفاضلات الموجودة والمفقودة. وهذا التفوق يسوغه مدى تجذر الإحساس بخصوصية المكان الأندلسي لدى كُتَّاب هذا الإقليم وشعرائه، حيث لا يكاد يوجد كاتب أندلسي - في أي حقل من حقول المعرفة - إلا وهو يتخذ من الشعور بخصوصية الأندلس وتفوقها خلفية ودافعاً للتأليف والكتابة، مستشعراً في ذلك سياق المفاضلة بينها وبين الآخر، أيًا يكن نوعه، بشكل صريح أو ضمني. وليست كتب أغلب الأندلسيين في الترجمات والتاريخ وغيرهما، إلا أمثلة على هذا المنحى المتأصل لدى هؤلاء القوم، وفقرات شهاداتهم في ذلك تأبى على الحصر، وقد اعتمدنا الكثير منها، ولكننا سنكتفي هنا باستعراض النصوص المستقلة الموجودة المتمحضة للمفاضلات، ومن أهمها:

- رسالتا ابني حزم: أبي المغيرة (ت 438هـ / 1046م) ⁽¹⁹⁾ وأبي محمد (ت 456هـ / 1064م) ⁽²⁰⁾، في تفضيل الأندلس عبر ردهما على ابن الرريب القيرواني ⁽²¹⁾.

- قصيدة أبي عبد الله الرصافي (ت 572هـ / 1176م)، في تفضيل

(19) انظر: أبو الحسن علي بن بسام الششتري، الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، تحقيق إحسان عباس (طرابلس: الدار العربية للكتاب، 1978)، ص 136 - 137.

(20) انظر: أبو العباس أحمد بن محمد المقرئ، نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، تحقيق إحسان عباس (بيروت: دار صادر، 1997)، ج 3، ص 156 - 179.

(21) المصدر نفسه، ص 156 - 158.

مدينته بلنسية⁽²²⁾ وأخرى لأبي بحر صفوان بن إدريس التجيبي (المرسي)،
نقيضة للأولى، يفضل فيها مدينته مرسية⁽²³⁾.

- رسالة أبي بحر (ت 598هـ / 1202م) في المفاضلة بين مدن الأندلس⁽²⁴⁾.

- رسالة الشقندي أبي الوليد (ت 629هـ / 1232م) في تفضيل الأندلس⁽²⁵⁾.

- رسالة ابن سعيد الأندلسي (610 - 685هـ / 1214 - 1286)⁽²⁶⁾.

- طرفة الظريف لمجهول يرجح ابن شريفة أنه المملوك (ت 697هـ /
1298م)⁽²⁷⁾.

- مفاخرة بين مالقة وسلا لابن الخطيب (ت 776هـ / 1374م)⁽²⁸⁾.

- مقامة الوفاء لعمر الزجال (844هـ / 1440م) في تفضيل مالقة على
غرناطة⁽²⁹⁾.

تدرج في سياق هذه المفاضلات بين الأمكنة مجموعة من النصوص التي
تصف رحلات يقارن فيها الأندلسيون بين محطات مسارهم، داخل الأندلس
وخارجها، مثل:

(22) انظر: أبو إسحاق إبراهيم بن الحسن البونسي، كنز الكتاب ومنتخب الآداب: السفر الأول من
النسخة الكبرى، تحقيق ودارسة حياة قارة، ج 2 في 1 مج (أبو ظبي: المجمع الثقافي، 2004)، ص 812.

(23) انظر: المقري، نفح الطيب (1997)، ج 5، ص 63.

(24) المصدر نفسه (1997)، ج 1، ص 170 - 174.

(25) المصدر نفسه (1997)، ج 1، ص 186 - 224.

(26) المصدر نفسه (1997)، ج 1، ص 179 - 186.

(27) انظر: محمد بن شريفة، «من مناقرات العدوتين: نص جديد»، مجلة كلية الآداب والعلوم
الإنسانية (الرباط)، العدد 1 (1977)، ص 7.

(28) انظر: لسان الدين محمد بن عبد الله بن الخطيب، ربحانة الكتاب ونجعة المتأب، حقق
نصه ووضع مقدمته وحواشيه محمد عبد الله عنان، ج 2 (القاهرة: مكتبة الخانجي، 1981)، ج 2، ص
355 - 366.

(29) انظر: أبو العباس أحمد بن محمد المقري، أزهار الرياض في أخبار القاضي عياض، تحقيق
سعيد أحمد أعراب ومحمد بن تاويت الطنجي (الرباط: اللجنة المشتركة لنشر التراث الإسلامي، بين
حكومة المملكة المغربية، وحكومة دولة الإمارات العربية المتحدة، [د.ت.])، ص 125 - 132.

- رسالة: «طي المراحل»، لأبي عبد الله محمد بن مسلم الداني المتوفى في القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي⁽³⁰⁾.

- رسالة: «ذكر المراحل»، لابن مغاور الشاطبي (ت 587هـ/ 1191م)⁽³¹⁾.

- رسالتا: «الارتحال والتعريس» و«عنوان التصريح عن الود الصريح، وميزان التصحيح للعهد الصحيح»، لأبي بحر صفوان بن إدريس التجيبي⁽³²⁾.

- معيار الاختيار وذكر المعاهد والديار، لابن الخطيب (ت 776هـ/ 1374م)⁽³³⁾ وكذلك رسالته: «خطرة الطيف في رحلة الشتاء والصيف»⁽³⁴⁾.

وغير بعيد من هذا الجو المشحون بروح المفاضلات، داخل الأندلس، تنتزل رسائل أخرى، قد دشتها:

- رسالة لأبي محمد عبد الرحمن المكناسي الشلمي (ت 571هـ/ 1175م)، مفضلاً مرسية على شاطبة، فرد عليه ابن مغاور الشاطبي (ت 587هـ/ 1191م)، منتصراً لمدينته، وانحاز إلى الأول أبو بحر المرسسي (ت 598هـ/ 1202م)، وانحاز أبو المطرف المخزومي (ت 658هـ/ 1260م) لابن مغاور الشاطبي⁽³⁵⁾.

(30) أبو الحسن علي بن بسام الشتريني، الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، تحقيق سالم مصطفى البدر، 4 مج (بيروت: دار الكتب العلمية، 1998)، ج 1، ص 272 - 284.

(31) محمد بن شريفة، دراسة وتحقيق، ابن مغاور الشاطبي: حياته وآثاره ([الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة]، 1994)، ص 137 - 183.

(32) محمد بن شريفة، أديب الأندلس أبو بحر التجيبي: عمر قصير وعطاء غزير 561 هـ/ 598 هـ ([الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة]، 1999)، ص 171 - 184.

(33) انظر: لسان الدين محمد بن عبد الله بن الخطيب، معيار الاختيار في ذكر المعاهد والديار، دراسة وترجمة إسبانية للنص العربي محمد كمال شبانة (المغرب: المعهد الجامعي للبحث العلمي، 1977).

(34) انظر: ابن الخطيب، ربحانة الكتاب، ج 2.

(35) انظر في شأن هذه الرسائل: بن شريفة: ابن مغاور الشاطبي، ص 231؛ أديب الأندلس، ص 219، وأبو المطرف أحمد بن عميرة المخزومي: حياته وآثاره (الرباط: المركز الجامعي للبحث العلمي، 1966)، ص 103 - 104.

هكذا يبدو أن نصيب المفاضلات المكانية أكثر من نصيب غيرها، حتى في
نصوص المدونة المفقودة أيضًا، مثل:

- رسالة مفاضلة بين بلاد العدوتين، لأبي محمد المكناسي (ت 571 هـ/
1175 م)⁽³⁶⁾.

- رسالة «طراد الجياد في الميدان، وتنازع اللدات والإخوان، في تنفيق
مرسية على غيرها من البلدان»، لأبي بحر⁽³⁷⁾.

- كتاب الدرة المكنونة في محاسن أسطبونة، للقلوسي أبي بكر محمد بن
محمد بن إدريس القضاعي القلوسي (607 - 707 هـ/ 1210 - 1307 م)⁽³⁸⁾.

- كتاب السر المذاع في تفضيل غرناطة على كثير من البقاع، لابن السراج
أبي عبد الله محمد بن إبراهيم ابن رويل الأنصاري (650 - 730 هـ/ 1252 -
1330 م)⁽³⁹⁾.

- مزية ألمرية على غيرها من البلاد الأندلسية لابن خاتمة
(ت 770 هـ/ 1363 م)⁽⁴⁰⁾.

ب - مفاضلات الإنسان

نعني بها ما يتكئ من هذه المدونة على خلفية عرقية إثنية، تتصارع ضمنها
مكونات الشعب الأندلسي المتعدد الأعراق. وهي تبدو منافسة للمفاضلات
المكانية من حيث وفرة نصوصها الموجودة والمفقودة معًا، حيث يبدأ الموجود

(36) انظر: بن شريفة، ابن مغاور الشاطبي.

(37) انظر: لسان الدين محمد بن عبد الله بن الخطيب، الإحاطة في أخبار غرناطة، حقق
نصه ووضع مقدمته وحواشيه محمد عبد الله عنان، 4 مج (القاهرة: مكتبة الخانجي، 1973)، ج 3،
ص 354.

(38) انظر: ترجمته في: ابن الخطيب، الإحاطة في أخبار غرناطة، ج 1، ص 370.

(39) المصدر نفسه، ج 3، ص 161.

(40) المصدر نفسه، ج 1، ص 91.

منها بأشاعر العرب والمولدين خلال بدايات الدولة الأموية، مثل نصوص العبلي شاعر المولدين، وردود الأسدي شاعر العرب عليه، إضافة إلى بعض نصوص سعيد بن جودي التي تندرج في بواكير الأصوات العصبية والشعبوية خلال القرن الثالث الهجري. ولكن رسالة ابن غرسية تُعتبر أم هذا الباب، بما أثارت من ردود كان حصاها - عبر التاريخ الأندلسي - فيضاً من الرسائل، بعضها موجود، مثل:

- رسالة أبي عامر بن غرسية (ت 488هـ / 1095م) ⁽⁴¹⁾.
- رد لأحمد بن عباس (ت 427هـ / 1036م) ⁽⁴²⁾.
- رد لأبي جعفر أحمد بن الدودين البلنسي (ت 477هـ / 1084م) ⁽⁴³⁾.
- رد لأبي الطيب بن منّ الله القروي (ت 493هـ / 1100م) ⁽⁴⁴⁾.
- قصيدة للجزار السرقسطي (أبو بكر يحيى بن محمد بن الجزار (ت 606هـ / 209م) ⁽⁴⁵⁾.

- قصيدة له (الجزار السرقسطي) في الموضوع ذاته ⁽⁴⁶⁾.
- رسالة لأبي يحيى بن مسعدة (ت 572هـ / 1176م) ⁽⁴⁷⁾.

(41) انظر: ابن سام الشتريني، الذخيرة (1998)، ج 3، ص 458 - 463.

(42) المصدر نفسه، ج 3، ص 485 - 490.

(43) المصدر نفسه، (1998)، ص 464.

(44) المصدر نفسه، (1998)، ص 469 - 485.

(45) هذه القصيدة لم يذكرها من تعرضوا لحصر الردود على ابن غرسية حتى استخرجتها من: أبو بكر يحيى بن محمد الجزار السرقسطي، روضة المحاسن وعملة المحاسن، ديوان أبي بكر يحيى بن محمد المعروف بـ «الجزار السرقسطي»؛ وفصول من كتابه بادرة العصر وفائدة المصير، صنعة أبي عبد الله محمد بن عبد الله بن مطروح السرقسطي؛ تحقيق ودراسة منجد مصطفى بهجت (بغداد: المجمع العلمي العراقي، 1988)، ص 174 - 175.

(46) انظر: الجزار السرقسطي، ص 491.

(47) انظر: فوزي سعد عيسى، محقق، رسائل ومقامات أندلسية (الاسكندرية: منشأة المعارف،

(1989)، ص 128 - 132.

- رسالة أخرى يرجح أنها لابن مسعدة⁽⁴⁸⁾.

- رسالة لأبي عمر محمد بن علي بن عبد ربه التجيبي
(ت 602هـ/1206م)⁽⁴⁹⁾.

- مقامة لأبي الحجاج البلوي يوسف بن محمد بن عبد الله «ابن الشيخ»
المالقي (529 - 604هـ/1135 - 1207م)⁽⁵⁰⁾.

- مفاخر البربر لمجهول، وهو يعتبر أهم صوت سجله البربر في هذا
المنزع⁽⁵¹⁾.

وإلى جانب هذه المدونة الموجودة، هناك مدونة أخرى مفقودة، ذكرتها
المصادر والمراجع، ولما يُعثر - حتى الآن - على نصوصها، ومن أهمها ردود
أخرى على رسالة ابن غرسية، مثل:

- رد لأبي جعفر أحمد بن الجزار المُخاطَب بالرسالة أعلاه⁽⁵²⁾.

- رسالة لأبي عبد الله بن أبي الخصال (465 - 546هـ/1073 -
1146م)⁽⁵³⁾.

(48) بحسب ما رجحه: عبد السلام هارون، نواذر المخطوطات، ط 2، ج 3 في 3 مج (القاهرة:
مطبعة البابي الحلبي، 1973).

انظر: نص الرسالة في: عيسى، ص 133، وقصيدة له، ص 172.

(49) انظر: ابن الخطيب، الإحاطة في أخبار غرناطة، ج 1، ص 423، حيث يقول عنه المؤلف:
«له...رد جيد على ابن غرسية...».

(50) انظر مقدمة كتابه: كتاب ألف باء في أنواع الآداب وفنون المحاضرات واللغة، حيث ذكر
قطعة منها هناك.

(51) انظر: مفاخر البربر، دراسة وتحقيق عبد القادر بوباية (الرباط: دار أبي رقرق، 2005).

(52) انظر: هارون، نواذر المخطوطات، حيث ينفي في تقديمه إياها أن يكون للمُخاطَب برسالة
ابن غرسية أي رد عليها. ثم انظر: أبو حسن علي بن موسى بن سعيد المغربي، المغرب في حلى
المغرب، وضع حواشيه خليل المنصور (بيروت: دار الكتب العلمية، 1997)، ج 2، حيث يقول إن أبا
جعفر أحمد بن الجزار «عارضه برسالة تناظرها».

(53) رده يسمى «خطف البارق، وحذف المارق، في الرد على ابن غرسية الفاسق»، بحسب

ما ذكره البلوي في مقدمة كتابه كتاب ألف باء في أنواع الآداب وفنون المحاضرات واللغة. وانظر: =

- رد لعبد المنعم بن محمد (ابن الفرس) (524 - 597هـ/ 1130 - 1203م)⁽⁵⁴⁾.

- رد لعلي بن أحمد بن أبي قوة من أهل دانية توفي في مراكش (608هـ/ 1211م)⁽⁵⁵⁾.

- رد لأبي العلاء عبد الحق بن خلف بن المفرج (ابن الجنان) (ت 539هـ/ 1145م)⁽⁵⁶⁾.

- رد لأبي مروان وليد بن إسماعيل بن صبرة الغافقي (القرن السادس الهجري/ الثاني عشر الميلادي)⁽⁵⁷⁾.

- رد لأبي العلي إدريس بن محمد الأنصاري القرطبي (المتوفى في القرن السابع الهجري/ الثالث عشر الميلادي)⁽⁵⁸⁾.

= عبد الوهاب بن منصور، أعلام المغرب العربي، 5 مج (الرباط: المطبعة الملكية، 1978)، حيث نسب هذه الرسالة إلى ابنه أبي مروان، وربما وقع هذا الوهم من نص يقول: إن الابن سمعها على أبيه. انظر: أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن أبي بكر بن الأبار، التكملة لكتاب الصلة، تحقيق إبراهيم الأبياري، ط 2، المكتبة الأندلسية؛ 18 (القاهرة: دار الكتاب المصري؛ بيروت: دار الكتاب اللبناني، 1989)، حيث جاء في ترجمة عبد الملك بن أبي الخصال: «ووجدت سماعه عن أبيه في نسخة من رسالته التي رد فيها على ابن غرسية في جمادى الأخيرة 528هـ».

(54) انظر: عيسى، رسائل ومقامات، حيث زعم أن هناك ردين، أحدهما لابن الفرس وآخر لأبي محمد عبد المؤمن، بحسب ما ذكر في هامش ص 27 من كتابه، مع أن ابن الفرس وأبا محمد شخص واحد، كما أخطأ في اسم أبي محمد حين سَمَّاه عبد المؤمن مع أن اسمه عبد المنعم. لكن انظر: ابن الخطيب، الإحاطة في أخبار غرناطة، ج 2، ص 34، حيث يقول من تأليفه: «رد على ابن غرسية».

(55) انظر: ترجمته في: أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن أبي بكر بن الأبار، تحفة القادِم، أعاد بناءه وعلق عليه إحسان عباس (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1986)، رقم الترجمة (69)، ص 107، وانظر: أبو عبد الله محمد بن عبد الملك المراكشي، الذيل والتكملة لكتابي الموصول والصلة، تحقيق إحسان عباس (بيروت: دار الثقافة، 1965)، السفر 8، ج 1، ص 154، حيث يقول: «وله رد على ابن غرسية اللعين، في رسالته الشعبية».

(56) انظر: ابن سعيد المغربي، المغرب في حلى المغرب، ج 2، حيث ترجم للرجل في أول بيونات شاطبة، معتبراً إياه رأس بيت بني الجنان العريق.

(57) انظر: ابن الأبار، تحفة القادِم، ص 50، حيث يقول: «وله رد على ابن غرسية».

(58) ذكر ضمن أصحاب الردود المتأخرة على ابن غرسية. انظر: عباس، تاريخ الأدب الأندلسي: عصر الطوائف والمرابطين، ج 1، ص 172.

- رد لأبي مروان عبد الملك بن محمد الأوسي⁽⁵⁹⁾.

- كتاب الاستظهار والمغالبة لمن أنكر فضل الصقالبة⁽⁶⁰⁾.

تُضاف إلى هذه المدونة الصريحة في المفاضلة الشعوية مدونة أخرى، تحوم نصوصها حول البُعد العرقي، من دون أن تصرح بالمفاضلة. ويدخل في هذا السياق عدة أراجيز في شكل مقصورات مطولة عن فن ظهر في بيئة الأندلس أطلق عليه: «ما اسمك يا أخا العرب»، وقد دشنه أحمد بن سيده (ت 458هـ / 1066م) اللغوي الكبير، الذي كان يتهم بالشعوية، على الرغم من خدمته الجبارة للغة العربية. وقد تواطأ على إيقاع مقصورته ونسج على منوالها كوكبة من أدباء الأندلس، مثل عبد الرحيم الشبوتي (498 - 590هـ / 1105 - 1194م)، وابن حريق (ت 622هـ / 1225م)، وأبي الحسن علي بن زنون في عهد رشيد بني عبد المؤمن (630 - 640هـ / 1233 - 1246م)، وابن الأبار القضاعي (ت 658هـ / 1260م)، إضافة إلى مقامة «حضرة الارتياح» لابن أبي حاتم (المالقي) العاملي (ت 815هـ / 1412م)⁽⁶¹⁾.

غير بعيد من هذه المدونة الهامشية غير الصريحة في المفاضلات، بعض النصوص التي تتسم بالنزعة الشعوية، إلا أنها أدخلت في دائرة الهجاء منها في المفاضلات، مثل المقامة البربرية لأبي طاهر السرقسطي (ت 538هـ / 1143م)⁽⁶²⁾، ورسالة أبي عبد الله ابن أبي الخصال (محمد بن مسعود بن طيب بن خلصة بن أبي الخصال) في هجو فلول جيش المرابطين

(59) ذكر أيضًا ضمن أصحاب الردود المتأخرة على ابن غرسية، انظر: عباس، تاريخ الأدب الأندلسي: عصر الطوائف والمرابطين، ج 1، ص 172.

(60) انظر: ابن بسام الشتريني، الذخيرة (1978)، ج 7، ص 34، حيث يقول: إنه رأى هذا التأليف لرجل يدعى حبيبا من فتيان قرطبة الصقليين. وانظر: هارون، ص 243، حيث يُرجَّح «أن يكون أول محاولة للكتابة في دائرة الشعوية».

(61) انظر: محمد بن شريفة، دراسة وتحقيق، ابن حريق البلنسي: حياته وآثاره، [الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة]، 1996، ص 80 - 82.

(62) انظر: أبو الطاهر محمد بن يوسف بن عبد الله السرقسطي، المقامات اللزومية، تحقيق حسن الوراكلي (الرباط: منشورات عكاظ، 1995).

المنهزمين أمام ابن رزمير في بلنسية⁽⁶³⁾، وكذلك بعض النصوص الشعرية الأخرى التي تنصب على هجو البربر في الأندلس أو في المغرب، وهي خارجة عن مدار اهتمامنا.

ج - مفاضلات البيان

تنقسم إلى محورين أساسيين:

(1) المفاضلات الأدبية البحتة: وهي مكرسة للمفاضلات الأدبية تصريحًا، من دون موارد ولا رمزية، متناولة ماهية الأدب وطبقاته وأجناسه وأساليبه وقضاياها. ويمكن تقسيمها مبدئيًا إلى كتب ونصوص مفردة.

في إطار الفصيلة الأولى، يلاحظ أن المنجز العلمي للأندلس عمومًا، والإبداعي والنقدي خصوصًا، لا يكاد يخرج منه شيء عن مناخ المفاضلة، مع الأصل المشرقي أو الجوار المغاربي، وحتى المفاضلة البيئية داخل الأندلس. وبهذه الروح تابعت حلقات مشروعاتها الأدبية التي ضاع كثير من بواكيرها، لكن عناوينها الباقية توحى بإحساس الأندلسي - باكرًا - باستقلاله الأدبي، وتميز منجزه كمًا وكيفًا إلى درجة تؤهله لأن يفرد بتأليف متعددة، بكل ما يكتنف ذلك من نَفَسٍ مفاضلاتي. ولا أدل على ذلك من أن أبا محمد بن حزم، خلال افتخاره بما راكمه الأندلسيون من مؤلفات في مجمل حقول المعرفة، يقول: «ومنها كتب كثيرة جمعت فيها أخبار شعراء الأندلس للمستنصر، رأيت منها أخبار شعراء إليرة في نحو عشرة أجزاء»⁽⁶⁴⁾.

هذا عن مدينة واحدة عادية قامت على أنقاضها غرناطة، آخر عواصم الأندلس، فما بالك بأمهات حواضرها العريقة؟ وكيفيك أن أحد تلك الكتب

(63) انظر: أبو محمد عبد الواحد بن علي المراكشي، المعجب في تلخيص أخبار المغرب، وضع حواشيه خليل عمران المنصور (بيروت: دار الكتب العلمية، 1998)، ص 50.

(64) انظر: المقرئ، نفح الطيب (1997)، ج 3، ص 174، وانظر: قائمة تلك الكتب المفقودة عن الشعر الأندلسي، في: إحسان عباس، تاريخ الأدب الأندلسي: عصر سيادة قرطبة (بيروت: دار الثقافة، 1960)، ص 63.

المفقودة تضمن نيفاً وسبعمئة شاعر⁽⁶⁵⁾. ومهما تكن درجة تلبّس روح المفاضلات بالأدباء الأندلسيين، في جُلِّ ما يدعون، فلعل أهم المؤلفات الموجودة - المتأطرة ضمن مدونتنا الأدبية الصريحة - هي:

- أحمد بن عبد ربه (246 - 327هـ/ 860 - 940م) في «عقده الفريد»، حيث اهتم بمعارضات الشعر المشرقي⁽⁶⁶⁾.

- أحمد بن فرج الجياني (ت 365هـ/ 976م) في «حدائقه» المنافسة لـ «زهرة بن داود الظاهري»⁽⁶⁷⁾.

- أبو عبد الله بن الكتاني (ت 420هـ/ 1029م) في «التشبيهات» الأندلسية المتميزة في مترعها⁽⁶⁸⁾.

- أبو الوليد الحميري (ت 440هـ - 1048م) في «بديعه» المتمحض لإبداع الأندلسيين⁽⁶⁹⁾.

- ابن حزم (ت 456هـ/ 1064م) في «طوق حمامته» المخصص للتجربة الأندلسية في الحب⁽⁷⁰⁾.

(65) انظر: صلاح الدين خليل بن أليك الصفدي، الوافي بالوفيات، 30 ج، تحقيق س. دريدنغ [وآخ.]. [د. م.]: مؤسسة النشرات الإسلامية، لجمعية المستشرقين الألمانية، [د. ت.]. ج 6، ص 286. (66) أبو عمر أحمد بن محمد بن عبد ربه، كتاب العقد الفريد، شرحه وضبطه وصححه وعنون موضوعاته ورتب فهارسه أحمد أمين وأحمد الزين وإبراهيم الأبياري، 7 ج، ط 3 (القاهرة: مطبعة لجنة التأليف، 1965).

(67) الكتاب مفقود، جاء فيه بضعف أبواب ابن داود الظاهري، وضعف نماذجه، «ولم يورد فيه لغير أندلسي شيئاً».

(68) أبو عبد الله محمد بن الكتاني، كتاب التشبيهات من أشعار أهل الأندلس، تحقيق إحسان عباس، ط 2، الشعر ديوان العرب؛ 1 (بيروت: دار الشروق، 1981).

(69) أبو الوليد إسماعيل بن محمد الحميري، البديع في وصف الربيع، اعتنى بنشره وتصحيحه عن النسخة الواحدة الموجودة بمكتبة الأسكوريال هنري بيريس (الدار البيضاء: دار الآفاق الجديدة، 1989).

(70) انظر: أبو محمد علي بن أحمد بن حزم، طوق الحمامة في الألفة والألاف، قدّم له وحققه إحسان عباس ([تونس]: دار المعارف، 1992)، وانظر: رسائله النقدية الأخرى.

- ابن بسام (ت 542هـ / 1147م) في «ذخيرته» المعيزة بأدب جزيرته الأندلسية ومحاسنها⁽⁷¹⁾.

- ابن دحية (ت 633هـ / 1236م) في «مُطَرِّبه» الذي رد به على تجاهل الشرق إبداع قومه⁽⁷²⁾.

- ابن سعيد في «مُغَرِّبه» الذي انبعث من المناخ ذاته⁽⁷³⁾.

أما النصوص الأدبية المفردة، فهناك ما لا ينحصر من القصائد والمقاطع والأبيات وال فقرات الثرية والشذرات التي استخرجناها من الكتب السابقة، وغيرها من مراجع الأدب الأندلسي، وأثنتا بها فضاء الأطروحة المترامي الأطراف. إلا أننا سنكتفي هنا بأهم تلك النصوص المفردة من مدونتنا الأدبية هذه، مثل:

- رسالة التوابع والزوابع لأبي عامر بن شهيد (ت 426هـ / 1035م)⁽⁷⁴⁾.

- مقامة ابن فتوح (ت 430هـ / 1039م)، في المفاضلة بين أربعة شعراء أندلسيين⁽⁷⁵⁾.

- بادرة العصر وفائدة المصر للجزار السرقسطي⁽⁷⁶⁾.

- مقامة الشعراء لأبي الطاهر السرقسطي⁽⁷⁷⁾.

(71) انظر: ابن بسام الشتريني، الذخيرة (1998).

(72) انظر: أبو الخطاب عمر بن الحسن بن دحية، المطرب من أشعار أهل المغرب، تحقيق إبراهيم الأبياري، حامد عبد المجيد وأحمد أحمد بدوي، مراجعة طه حسين (بيروت: دار العلم للجميع، 1955).

(73) انظر: ابن سعيد المغربي، المغرب في حلى المغرب.

(74) انظر: ابن بسام الشتريني، الذخيرة (1998)، ج 1، ص 145 - 170.

(75) المصدر نفسه، ص 422.

(76) انظر: الجزار السرقسطي، روضة المحاسن.

(77) انظر: السرقسطي، المقامات اللزومية، ص 267 - 278.

- مقامة النظم والنثر لأبي الطاهر السرقسطي⁽⁷⁸⁾.

- فصل في الترجيح بينهما ضمن إحكام صنعة الكلام لابن عبد الغفور الكلاعي (ت 543هـ / 1448م)⁽⁷⁹⁾.

- رسالة أبي محمد بن القاسم الفهري (المتوفى في القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي) في تفضيل البديع على الصابي⁽⁸⁰⁾.

- رد أبي عبد الله بن أبي الخصال مفضلاً الصابي على البديع⁽⁸¹⁾.

- روضة الأديب في التفضيل بين المتنبي وحيب، لابن لبال الشريشي (582هـ / 1186م)⁽⁸²⁾.

- تحكيم ابن رشيق المرسى (626 - 696هـ / 1237 - 1297م) بين قصيدتين أندلسيتين⁽⁸³⁾.

(2) المفاضلات الأدبية الرمزية التي تدور حول المفاضلات بين الألوان والأزاهير والأشجار والأدوات والمهن، ترميزاً لخلفيات عرقية وسياسية واجتماعية وحضارية، مثل:

(78) انظر: السرقسطي، المقامات اللزومية، ص 373 - 379.

(79) انظر: أبو القاسم محمد بن عبد الغفور الكلاعي، إحكام صنعة الكلام للذي الوزارتين، تحقيق محمد رضوان الداية (بيروت: دار الثقافة، 1966)، ص 36.

(80) انظر: مصطفى الطاهري، «التعريف بنص نقدي أندلسي من القرن الخامس الهجري»، ورقة قدمت إلى: ندوة الأدب القديم أية قراءة؟ أعمال الندوة المنعقدة أيام 12 - 13 و 14 فبراير 1993 بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بعين الشق، الدار البيضاء (الدار البيضاء: كلية الآداب والعلوم الإنسانية في جامعة عين الشق، 1993)، ص 77 وما بعدها.

(81) الطاهري، «التعريف بنص نقدي أندلسي». الرسائلان يتداخل نصاهما، لأن الثانية رد على الأولى.

(82) انظر: محمد بن شريفة، دراسة وتحقيق، ابن لبال الشريشي: 508 - 582 هـ / 1114 - 1187 م [الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة، 1996]، ص 72 - 113.

(83) محمد بن شريفة، دراسة وتحقيق، ابن رشيق المرسى، 628 - 696 هـ / 1231 - 1296 م: حياته وآثاره (الرباط: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 2008)، ص 284 - 294.

- رسالة أبي مروان بن إدريس الجزيري (ت 394هـ / 1004م) في تفضيل البنفسج⁽⁸⁴⁾.

- رسالة ابن برد الأصغر (ت 445هـ / 1053م) في تفضيل الورد، ردًا على ابن الرومي⁽⁸⁵⁾.

- رسالة أبي الوليد الحميري، في تفضيل البهار، ردًا على ابن برد⁽⁸⁶⁾.

- رسالة أبي عمر الباجي (القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي) على لسان البهار⁽⁸⁷⁾.

- رسالة أبي الفضل بن حسداي (القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي) على لسان النرجس⁽⁸⁸⁾.

- مقامة أبي الحسن النباهي (ت 792هـ / 1390م) في المفاضلة بين النخلة والكرمة⁽⁸⁹⁾.

- رسالة المفاضلة بين السيف والقلم لابن برد الأصغر⁽⁹⁰⁾.

(84) انظر: الحميري، ص 61 - 63.

(85) المصدر نفسه، ص 45 - 48.

(86) المصدر نفسه، ص 49 - 54.

(87) انظر: ابن بسام الشتريني، الذخيرة (1998)، ج 2، ص 120.

(88) انظر: المصدر نفسه، ج 3، ص 297 - 305.

(89) انظر: حسناء الطرابلسي بوزوينة، «مقامة تفضيل النخلة على الكرمة» لعلي النباهي المالقي

(713هـ / 1313م - بعد 792هـ / بعد 1390م)، «حوليات الجامعة التونسية، العدد 27 (كانون الثاني /

يناير 1988)، ص 199 وما بعدها، ص 203.

(90) انظر: ابن بسام الشتريني، الذخيرة (1998)، ج 1، ص 325 - 329، وانظر: البونسي،

ص 163، «فصل ما يستحسن من وصف الأقلام»، وانظر: ابن الكتاني، ص 324، وانظر: أبو نصر الفتح

بن محمد بن عبيد الله بن خاقان، كتاب تاريخ الوزراء والكتاب والشعراء في الأندلس المعروف بمطمع

الأنفس ومسرح التأس في ملح أهل الأندلس، تقديم وتحقيق وتعليق مديحة الشرقاوي (القاهرة: مكتبة

الثقافة الدينية، 2001)، ج 1، ص 116 - 118، حيث هناك قصيدتان تبادلها المعتمد بن عباد وابنه

الراضي، في شأن جدلية السيف والقلم، وانظر: أبو العباس أحمد بن محمد المقرئ، نفع الطيب من

غصن الأندلس الرطيب، تحقيق يوسف الشيخ محمد البقاعي (بيروت: دار الفكر، 1988)، ص 170 -

171، حيث توجد قصة ونص لابن جزي الكلبي.

- رسالة في المفاضلة بين أهب الشاء وغيرها لابن برد نفسه⁽⁹¹⁾.
- قصيدة تفاضل بين الشعر والجزارة ليحيى الجزار السرقسطي⁽⁹²⁾.
- قصيدة تفاضل بين الجزارة والفِراء للشاعر ذاته⁽⁹³⁾.

د- مفاضلات الإيمان

- نعني بها جميع الكتابات المنبثقة من أجواء السجال بين الملل والمذاهب والنحل في البلاد الأندلسية، وتبدو هذه الخلفية هي الأقل نصيباً في مدونة أطروحتنا، إلا أنها لن تشذ هي الأخرى عن التوزع بين الكتب المجملة، والنصوص المفردة، فهناك كتب نقد الأديان والمقارنة بينها، مثل:
- أعمال ابن حزم⁽⁹⁴⁾ رائد هذا الاتجاه في الأندلس، حيث يتأطر كتابه الأشهر الفصل بين الملل والأهواء والنحل، والرد على ابن النغيلة اليهودي، وغيرهما من مناظراته الدينية الكثيرة⁽⁹⁵⁾.
 - مقامع الصليبان لأحمد بن عبد الصمد الخزرجي (ت 582هـ/ 1186م)⁽⁹⁶⁾.

- الإعلام، لأبي عبد الله القرطبي (ت 671هـ/ 1258م)⁽⁹⁷⁾.

(91) انظر: ابن بسام الشتريني، الذخيرة (1998)، ج 1، ص 531 - 532.

(92) الجزار السرقسطي، ص 97 - 98.

(93) الجزار السرقسطي، ص 157 - 158.

(94) انظر: أبو محمد علي بن أحمد بن حزم، الفصل بين الملل والأهواء والنحل، تحقيق محمد إبراهيم نصر وعبد الرحمن عميرة، ج 5 (بيروت: دار الجيل، [د.ت.]).

(95) انظر: أبو محمد علي بن أحمد بن حزم، رسائل ابن حزم الأندلسي، تحقيق إحسان عباس، ج 4 (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1980 - 1983)، ج 4.

(96) أبو جعفر أحمد بن عبد الصمد الخزرجي، مقامع الصليبان، حققه وقدم له عبد المجيد الشرفي، سلسلة الدراسات الإسلامية؛ 1 (تونس: الجامعة التونسية، 1975).

(97) أبو عبد الله محمد بن أحمد القرطبي، الإعلام بما في دين النصارى من الفساد والأوهام وإظهار محاسن دين الإسلام وإثبات نبوة نبينا محمد عليه الصلاة والسلام، تحقيق أحمد حجازي السقا (القاهرة: دار التراث العربي، [د.ت.]).

إلى غير ذلك مما يندرج في تضاعيف هذه الكتب، من مؤلفات ونصوص، ذات صبغة جدلية عقائدية، تمثل أصوات الملل الأخرى التي كان الإسلام هناك يكفل لها أن تحاوره وتساوره بكل حرية. بيد أن هذه الكتابات بقيت غائبة فحاضرة، تُذكر في سياق الرد عليها، ولا توجد بنصها الكامل، وحتى بعض الردود الإسلامية عليها شاركتها جدلية الحضور والغياب هذه⁽⁹⁸⁾.

إلى جانب تلك المؤلفات الموجودة والمفقودة، هناك زمرة من النصوص الجدلية الأبعد دخولاً في مجال الأدب مثل:

- قصيدة لابن حزم في الرد على أخرى منحولة لنقفور ملك الأرمن⁽⁹⁹⁾،

(98) انظر: ابن عبد الصمد الخزرجي، ص 34، عن كثرة الكتب التي ألفها النصارى - هناك - ضد الإسلام، بحسب ما يؤكد القس القوطي الذي يرد عليه الخزرجي في كتابه هذا، وانظر: القرطبي، ص 8، عن رسالة أساقفة طليطلة، باسم عبد الرحمن بن غصن، والتي رد عليها القاضي أبو مروان بن مسرة القرطبي (ت 525 هـ / 1131 م)، وانظر أيضاً (ص 571 - 572)، عن القس حفص بن البر، ودرجة تعريه، وانظر: ابن الخطيب، الإحاطة في أخبار غرناطة، ج 2، ص 57، عن المسائل الصقلية، التي أجاب عنها ابن سبعين (ت 669 هـ / 1258 م)، وانظر: أحمد بن يحيى بن محمد الونشريسي، المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوى علماء أفريقية والأندلس والمغرب، خرجه جماعة من الفقهاء بإشراف محمد حجي، 13 ج (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1981 - 1983)، ج 11، ص 156، عن حوار ابن رشيقي المرسي (626 - 696 هـ)، مع رهبان يشككون في الإعجاز البلاغي للقرآن، وانظر: خالد عبد الحليم عبد الرحيم السيوطي، الجدل الديني بين المسلمين وأهل الكتاب بالأندلس: (ابن حزم - الخزرجي) (القاهرة: دار قباء، 2001)، ص 64 - 65، عن القس: الصفي بن العسال، وكتابه الصحائح في جواب النصائح، وقد اندس صوت اليهود - كذلك - ضمن محاوراتهم الكثيرة مع ابن حزم، إذ كانت «له معهم مجالس محفوظة»، انظر: ابن بسام الشتريني، الذخيرة (1998)، ج 1، ص 104، ومع الخزرجي، انظر: ابن عبد الصمد الخزرجي، ص 121 - 122، ومع ابن لب الغرناطي، انظر: حياة قارة، «حوار الديانات في الأندلس: بين الجدل الديني والخلاف الكلامي، من خلال تقييد لابن لب الغرناطي في القضاء والقدر»، الأندلس مغرب (Al - Andalus Magreb)، العدد 16 (2009)، ص 185 - 208، ومع الشاطبي، انظر: أبو إسحاق إبراهيم بن موسى الشاطبي، الإفادات والإنشادات، دراسة وتحقيق محمد أبو الأجفان (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1983)، ص 159. (99) انظر: هذه القصيدة المذكورة، أرسلها نقفور المعروف بـ «الدمستق»، غريم سيف الدولة بن حمدان، إلى المطيع الخليفة العباسي، مستهتراً بالدولة الإسلامية، وجميع مقاماتها، ولم يعرف لهذه القصيدة أي رد قبل ابن حزم الأندلسي، رغم الفارق المكاني والزمني، وتابعه في الرد عليها أندلسيان أيضاً، هما: أبو بكر القفال الشاشي، وأبو الأصبح بن زروال الغرناطي، انظر: أبو عبد الله محمد بن عبد الملك المراكشي، الذيل والتكملة لكتابي الموصول والصلة، 2 ج، تقديم وتحقيق وتعليق محمد بن شريفة (الرباط: أكاديمية المملكة المغربية، 1984)، السفر الثامن، ج 2، ص 512، وهامش ص 513.

وقصيدة له أيضًا في الدفاع عن مذهبه الظاهري⁽¹⁰⁰⁾.

- رسالة راهب فرنسا إلى المقتدر بن هود (ت 474هـ / 1081م) صاحب سرقسطة⁽¹⁰¹⁾ ورد أبي الوليد الباجي (ت 474هـ / 1081م) عليها⁽¹⁰²⁾.

- قصيدة لأبي إسحاق الإلبيري (ت 495هـ / 1102م) في شأن أزمة ابن النغريله⁽¹⁰³⁾.

- تقييد لأبي سعيد بن لب (ت 782هـ / 1380م) في القضاء والقدر، ردًا على يهودي⁽¹⁰⁴⁾.

- مقطعات شعرية لأبي حفص بن عمر السلمي (ت 603هـ / 1207م)، وابن جبير اليحصبي (المتوفى في القرن التاسع الهجري/ الخامس عشر الميلادي)، وأبي يحيى بن عاصم (ت 857هـ / 1453م)، وغيرهم، في الرد على الزمخشري المعتزلي (ت 538هـ / 1143م) في شأن قضية «البلكفة»⁽¹⁰⁵⁾، دفاعًا عن «أهل السنة والجماعة»⁽¹⁰⁶⁾.

إن ما نريد أن نخلص إليه من خلال تنامي هذه المدونة زمنيًا، هو أن فكرة أطروحة «المفاضلات» الأدبية رافقت هذا الأدب الأندلسي - عبر سيرورة عصوره الزاخرة، المتينة على الثمانمئة عام، مسجلة تفاعل المكان والإنسان والزمان والبيان والإيمان، عبر جدلية الفعل الخلاق المتميز، في هذه البيئة المتميزة النزاعة إلى الأفضل دائمًا.

(100) انظر: أبو الوليد سليمان بن خلف الباجي الأندلسي، كتاب الإشارة إلى معرفة الأصول والوجازة في معنى الدليل، يليه قصيدة في أصول فقه الظاهرية لأبي محمد علي بن أحمد بن حزم، إعداد مصطفى الوضيئي ومصطفى ناجي (الرباط: مركز إحياء التراث المغربي، [د.ت.])، ص 33 - 35.

(101) انظر: عيسى، ص 220 - 223.

(102) انظر: المصدر نفسه، ص 223 - 239.

(103) انظر: المقرئ، نفح الطيب (1997)، ج 4، ص 322.

(104) انظر: قارة، «حوار الديانات»، وانظر: نظم اليهودي السائل، والرد عليه، في: الشاطبي،

ج 1، ص 19 - 20.

(105) كلمة منحوتة من: «بلا كيف»، في وصفهم لله.

(106) انظر: المقرئ، أزهار الرياض، ج 3، ص 298 - 323.

هكذا، عندما نرجع إلى مدونة «المفاضلات» التي حددناها سابقاً، نجد أن كتابها يتوزعون - في حيواتهم - على هذه القرون كلها، إذ إن فكرة «المفاضلات» نبتت في الأندلس بالتزامن مع نشأة الأندلس ذاتها، مواكبة نتاجها الأدبي عبر الحقب المختلفة، بدءاً بالقرنين الثاني والثالث، أي عهدي الولاة (95 - 138هـ/ 700 - 912م) والإمارة (138 - 300هـ/ 912 - 1031م) اللذين كانا مليئين بالصراعات بين العرب والعرب، وبين العرب وغيرهم من عناصر السكان الآخرين، إلا أن تلك الصراعات - للأسف - كُتبت بالسيف أكثر مما كُتبت بالقلم، فخلّفت من الفتن والدماء والأموات أكثر مما خلّفت من القصائد والرسائل والمؤلفات، الأمر الذي جعل هذين القرنين يكادان يخرجان من دائرة المفاضلات الأدبية، لولا وجود نصوص قليلة ذات نزعة شعوبية فرضت على التاريخ ألا يطغى على نشيدها صليل السيوف في حومات الوغى، ومثالها قصائد لسعيد بن جودي ولدت في هذا الجو، ونقائض أخرى متبادلة بين الأسدي شاعر العرب والعيلي شاعر الموالي وكذلك نصوص أخرى ذات نزعة مفاضلانية كتبها أمراء بني أمية أو كُتبت لهم، مع أنها لا تكاد تخرج عن سياق الفخر أو المدح.

أما القرن الرابع، فقد شهد ميلاد المفاضلات الأدبية التي انتعشت على يد ابن عبد ربه في عقده الفريد، وابن فرج الجياني في حدائقه، إضافة إلى المفاضلات الزهرية المبتكرة على يد أبي مروان الجزييري في ظل الدولة العامرية التي أولى روادها عناية بهذا المنحى، فكثر المفاضلات الشعرية بين صاعد البغدادي (ت 417هـ/ 1026م)، ومعاصريه من شعراء الأندلس. وتوسعت في القرن الخامس دائرة المفاضلات واحتدمت عوامل انتعاشها، على موضوعاتها المختلفة، حيث تابع أبو الوليد الحميري في المفاضلات الزهرية ابن برد الأصغر الذي تجاوز أيضاً إلى المفاضلة بين السيف والقلم، وبين أهب الشاء وغيرها، وتابعهما في المفاضلات الزهريات أبو الفضل بن حسداي وأبو عمر الباجي، فجاء كتاب البديع في وصف الربيع للحميري متمحّضاً - في مجمله - لمساجلات معاصريه من أدباء البلاط العبادي الناشئ في إشبيلية.

في هذا القرن انفجرت المفاضلات المكانية بشكل أعمق وأوسع على يد أبي المغيرة بن حزم وأبي محمد بن حزم في ردهما على ابن الربيب التميمي القيرواني، إضافة إلى المفاضلات الدينية التي تمثلها ردود أبي محمد بن حزم وأبي الوليد الباجي.

في موازاة مسارات المفاضلات تلك - عبر القرن الخامس - انفجرت المفاضلات الشعوية بمسار جديد نقلها من التراشق الشعري الآنف الذكر إلى مدار الكتابة الثرية المتأنية، فتناسلت الرسائل في هذا الميدان، انطلاقاً من رسالة ابن غرسية مشعلة هذه الشرارة، إلى الرد عليها من جانب ابن الدودين البلبنسي و ابن منّ الله القروي، وغيرهما.

عبر مسار آخر تعمقت المفاضلات النقدية خصوصاً، والأدبية عموماً، على يد ابن شهيد في توابعه وابن فتوح في مقامته، والجزار السرقسطي في نادرة العصر.

في القرن السادس، واصلت المفاضلات تصاعد مؤشرها إلى الذروة عبر مختلف مساراتها السابقة، إذ استمرت المفاضلات المكانية على أيدي ابن مغاور الشاطبي وأبي بحر التجيبي وعبد الرحمن بن محمد السلمي «المكناسي» في رسالة مفاضلة بين العدوتين، لا تزال مفقودة. كذلك المفاضلات الشعوية العرقية، على أيدي أبي عبد الله بن أبي الخصال وأبي يحيى بن مسعدة وعبد المنعم بن الفرس وأبي الحجاج البلوي وأبي عمر بن عبد ربه التجيبي وابن أبي قوة؛ إذ مثلت رسائل هؤلاء جميعاً هزات ارتدادية على الزلزال الذي أحدثته رسالة ابن غرسية في القرن الذي سبقه.

قبل هؤلاء كلهم كان أبو الطاهر السرقسطي في المقامة البربرية، ضمن مقاماته اللزومية، يمثل مساراً آخر من مسارات المفاضلة الشعوية، ولو بشكل ضمني، يلمح سياق المفاضلات فيه، ولا يصرح به. هذا إضافة إلى مواصلة المفاضلات النقدية تعمقها خلال هذا القرن، مثل مقامي أبي الطاهر السرقسطي في المفاضلة بين «النظم والنثر» و«الشعراء»، وابن بسام في ذخيرته وابن عبد الغفور الكلاعي في إحكام صنعة الكلام وابن القاسم الفهري في تفضيله

لبديع الزمان الهمداني على الصابي وابن أبي الخصال في تفضيله الصابي على
بديع الزمان الهمداني ردًا على سابقه، وابن لبال الشريشي في التفضيل بين
المتنبي (ت 356هـ/ 967م) وحبيب (أبي تمام) (ت 232هـ/ 847م).

بعد هذين القرنين (الخامس/ السادس الهجري - الحادي عشر/ الثاني
عشر الميلادي) اللذين شكّلا ذروة الثراء في المفاضلات الأدبية في الأندلس،
أخذ مؤشر هذه الظاهرة ينحدر إلى قاعدة هرم تطورها، عبر الفضاء الزمني، مسيرة
في ذلك منحني ثراء الثقافة الأندلسية وضمورها في سيرورتها عبر التاريخ، إذ
لم يشهد القرن السابع من كتاب مدونة المفاضلات الأندلسية الموجودة إلا ابن
سعيد وأبا بكر القلوسي القضاعي من أصحاب المدونة المفقودة.

أما القرن الثامن، فأهم كتاب مدونة المفاضلات فيه على المستوى
المكاني أساسًا هو ابن الخطيب، بينما سُجلت لمعاصره ابن خاتمة رسالة
مفقودة في تفضيل المرية. وقبل الاثنين، وفي المجال نفسه، كان لأبي عبد الله
بن روييل نص مفاضلاتي مفقود هو الآخر. ويُضاف إلى كتاب هذا القرن أبو
الحسن النباهي في مفاضلته بين النخلة والكرمة.

لا نكاد نجد في القرن التاسع إلا مقامة الوباء للفقير عمر الزجال وهي
التي تدخل في سياق المفاضلات المكانية، إضافة إلى نصوص تنتمي إلى فترة
سقوط الأندلس في أواخر القرن التاسع الهجري، وهي لابن جبير اليحصبي
وابن عاصم، في المفاضلات المذهبية الدينية، ردًا على الزمخشري المعتزلي.

أول ما يلاحظ أن هذا الجرد السريع لم يركز إلا على بعض النصوص
المتمحصنة للمفاضلات التي هيمنت عليها صبغة النثر، بدل نصوص الشعر
التي تنأى على الحصر الدقيق، مع العلم أن عشرات النصوص المذكورة - ما
بين موجودها ومفقودها - تغطي الأجناس الأدبية التي تتأطر ضمنها ظاهرة
المفاضلات، حيث تتوزع نثرًا بين الرسالة والمقامة والكتاب، وشعرًا بين
القصيدة والأرجوزة والموشحة. كما أن هذه المدونة تشمل أيضًا الفضاء
الزمني من بدايات تاريخ الأندلس، وترافق سيرورة الحياة فيها حتى آخر

لحظاتها، بحسب ما يبدو من تسلسل تاريخ وفيات كاتبيها، وهو ما يعني أن روح المفاضلة ظلت متقدمة لم يخب أوارها في بلاد الأندلس، إضافة إلى أن مدونتنا - من ناحية ثالثة - أثبت جميع محاور البحث الأساسية مكانياً وعرقياً ودينياً وأدبياً، وفق ما رأينا قبل قليل، بل إنها تؤثت جميع عناوين فصول الأطروحة ومباحثها بتوزع معقول، يغلب عليه التوازن، لأن تصميم خطة عمل الكتاب منبثق عن المدونة، وليس العكس.

هكذا يتبدى من خلال هذه المعطيات والملاحظات أن عنوان هذا الكتاب يركز على صدقية مكيعة، إذ يجد مسوغه في مادة المدونة وتنوعها داخل أجناس الأدب وموضوعاته، وفي أطرها الحضارية مكاناً وزماناً وإنساناً وبيئاً وإيماناً. وبتتبعي مئات الأشخاص الذين استعنت بقبسات من منجزاتهم في بنائه، هالني عدد الذين ساهموا معي في إنجاز مشروع بحثي، وتعجبت كيف تَسَنَّى لي أن أقودَ هذا الفريق الكبير من الأمراء والعلماء والأدباء والشعراء والمؤرخين والمفكرين، في ورشة «المفاضلات في الأدب الأندلسي»، مدرّكاً في نهاية المطاف أن حرصي على ترصد حيواتهم ووفياتهم، جعلني أكوّن - عن جل هؤلاء - معرفة ساعدتني في مهمة القيادة الصعبة، وفي درجة تجانس مجهود الفريق، ووضع كل منها في موقعه الملائم.

مهما يكن الأمر، فإن هذه ربما تكون أول مرة يتعايش فيها هذا الكم الهائل من النصوص تحت سقف أطروحة واحدة، هي ظاهرة المفاضلات، بعدما عاش قرونًا من الغربة والتشتت بين سياقات ومظنات مختلفة، لم تكن تتجه به في هذا المنحى، ولا تسمح له بأن يعطي هذه النتائج الحضارية والأدبية عن الأندلس، بجميع مكوناتها، وعبر مختلف حقبتها.

2- المنهج

بعد مراكمة هذا الكم الهائل بشيء من المواد الأولية التي تحتاج الأطروحة إليها لتشييد معماره المنشود، يشعر الباحث عادة بشيء من الحيرة، في المقاربة الموائمة، حين يبدأ الجدل بين المدونة والمنهج: أيهما يتحكم في الآخر؟ هل

يُسَلِّطُ عليها من خارجها، بشكل مُبَيَّن، ومع سبق الإصرار والترصد، كما يفعل بعض الباحثين؟ أم تملّيه هي، فينبثق من صميم مقتضياتها الداخلية، كما يحدث أحياناً؟

أجنح في الحقيقة دائماً إلى الخيار الثاني، لأن علاقتي بالمنهج ليست علاقة ولاء أيديولوجي، كما هو شأن بعض الباحثين، وإنما أنظر إليها باعتبارها مجرد وسيلة لا غاية في حد ذاتها، يحتفى بها، ويُشْتَغَلُ بها، أكثر من الموضوع المدروس نفسه؛ فحين أفكر في إنجاز بحث ما، أبدأ في تصور أمثل الطرائق لتحقيق الفرضية التي أنطلق منها، وفق ما يقترحه العنوان، وتسعف به المدونة، ولا أفكر مسبقاً في منهج بعينه، لأنني لا أعاني هوس المنهج، وتدجين الذوات والنصوص لسلطتها المهيمنة، إذ ينبغي أن يكون العكس هو الصحيح، لأن المناهج كلها تولدت من قراءات شخصية لنصوص أو ظواهر معينة. وما دام المنهج «فن التنظيم الصحيح لسلسلة من الأفكار»⁽¹⁰⁷⁾ كما يقول عبد الرحمن بدوي، ولا شيء غير ذلك، فإن كل مقارنة أصيلة لموضوع ما يمكن أن تتكرر منهجها المتجدد، بحسب اختلاف زوايا المقاربات، والذي قد لا يكون مطابقاً - بالضرورة - تمام المطابقة لما أنجز قبله، لأن هذا المنهج السابق تَوَلَّدَ بهذه الطريقة ذاتها، ولكن التكريس النقدي والدعاية الأيديولوجية كادا يحولانه صنماً معبوداً يعطل قابلية الإبداع لدى الباحثين أكثر مما يساعدهم. هكذا أجدني دائماً لا أفكر في المنهج إلا عند هذا المطلب المتبع في مقدمات الأطروحات.

انسجماً مع هذا التقليد، أرى أن هذا الكتاب - في تكاثر مادته وتعدد عناصرها - لا يكاد يحيط بها منهج محدد، لأنني أتصور الموضوع المدروس - أي موضوع - دائرة مغلقة، والمنهج مداخل افتراضية متعددة لمقاربتة. وبما أن كل منهج كان يمثل موضة فترته التي يهيمن فيها على ما قبله، بحسب سيادة أحواله الحضارية التي اقتضته، فقد كان اعتماد أحادية المنهج هو

(107) عبد الرحمن بدوي، «منهج البحث العلمي»، الدائرة، السنة 10، العدد 1 (حزيران/ يونيو

المتّبع في الدراسات، على الرغم من عدم كفايته - بحسب نظري - في غير العلوم البحتة، لأن أي منهج سُلط - وحده - على ظاهرة من ظواهر العلوم الإنسانية لن يضيء إلا زاوية واحدة منها، أدبية أكانت أم نفسية أم تاريخية....، وستبقى زواياها الأخرى معتمة.

مهما يبدُ ذلك مقبولاً في عهود كانت تكرس استقلال الأقطاب والكيانات والمعارف والرؤى والمناهج، فإن الأمر - في ظل العولمة الطاغية - بات ضرباً من العبث، إذ تهاوت الحدود بين هاتيك المستويات كلها، واستحال الفصل بينها وصلاً. ومن هنا بدأت المناهج - النقدية منها بصورة أخص - تنزع إلى التكامل والتآزر بدل التفاضل والتنافر، ابتغاء محاصرة الظاهرة الأدبية المدروسة من أكثر جوانبها ومستوياتها، حيث أدرك الدارسون أن التركيز على الأبعاد البنيوية والشكلانية عموماً يسجن المقاربة - عبثاً - في سطوح النصوص وعوالمها الداخلية، والتركيز على الأبعاد التاريخية والاجتماعية والنفسية، يسجنها - عبثاً أيضاً - في محيط الظاهرة، وعوالمها الخارجية. لهذا، فإن المقاربة المتّبعة هنا لا تنظر إلى البُعد الأدبي بعيداً عن شروطه الحضارية، ولا تنظر إلى البُعد الحضاري بعيداً عن حواضنه الأدبية، ولذلك استوعبت المدونة المدروسة كلاً من النص والمظهر والموقف والمبدأ والحدث والتصور، وكان الشرط الأساس فيها أن تتقمص روح المفاضلة جميع مستويات المدونة، وأن تكون الأندلس أحد أطرافها، فاعلة أو مفعولاً بها أو فيها.

المفاضلة هي مؤشر البوصلة في هذه الأطروحة، مهما تلبست بسياقاتها المتعددة، ومهمة المقاربة هي اقتناص روح المفاضلات السارية في نسغ المدونة بجميع مكوناتها وأبعادها السابقة. وما دام هذا المبتغى مركّباً ومعقّداً بدرجة كبيرة، كان من الضروري لهذه المقاربة أن تشكّل تقنيات المقارنة، موازنة بين النصوص والقضايا المتفاضلة، وتستلهم المنهجين: الوصفي والتحليلي، كلّ في مقامه الملائم، إضافة إلى استحضار المنهج النفسي لدى تلمس الخلفيات الكامنة وراء ظاهرة المفاضلات، وذهنيتها المتحكمة في الأندلس، وكذلك المنهج الاجتماعي، حين تقرأ بنية المجتمع من خلال النصوص والمظاهر والمواقف،

وتنظر إلى المدونة من مرآة البنية العميقة لذلك المجتمع ذاته، حيث إن «علم اجتماع الأدب هو العلم الذي يدرس العلاقة بين الأدب والمجتمع، أو الأدب باعتباره ظاهرة اجتماعية»⁽¹⁰⁸⁾، كما تستوحي المنهج التاريخي عند النظر إلى تسلسل القضايا وتطورها - في علاقتها بالحوادث - عبر الزمن، ما لم يتعارض ذلك مع البناء النسقي العام للموضوع. وهكذا كان منهج النقد الثقافي مُسْتَبْطَنًا بقوة عبر مفاصل هذه الأطروحة، لأنها تتناول الأدب مُتَزَلًّا في أُطره الحضارية العامة، في مكانها وزمانها وإنسانها وإيمانها وعرفانها.

التزمت في هذه المقاربة - تحريًا لصدقية القراءة - ألا أعتمد أي باحث وسيطًا بيني وبين مدونتي ما لم أتأكد من تطابق رؤاه مع نتائج استنطاقى المباشر لهذه المدونة، لأن تجربتي المتواضعة في البحث علمتني أن النصوص تقول في سياق ما لا تقوله في آخر، وتبوح لقارئ بما لم تبح به لغيره، وهو ما يجعل الاقتباس التفويضي مظنة للجنوح عن جادة الصواب. كما حاولت في هذا النطاق أن أعتمد مصطلحات غير رائجة في استخدام الباحثين، مثل: المشاركات والمماثلات والمخاطبات والمغالبات؛ فكل واحدة من هذه الكلمات تستوعب زمرة من المصطلحات الدائرة في فلك المفاضلات الأوسع، وتصلح عنوانًا لتلك الزمرة، أكثر من أخواتها الدارجة على أقلام الباحثين. وحتى المفاضلات نفسها ما اعتمدتها عنوانًا لموضوع هذا الكتاب إلا لأنها - بحسب وجهة نظري - أكثر كفاية وصفية من أخواتها، فهي - في حقيقة مفهومها - تستوعب جميع المصطلحات الحافة بها، والعكس ليس صحيحًا، فمهما درج الباحثون في هذا المجال على استخدام المناظرات مثلًا، مزادفًا للمفاضلات («ففي السلافة معنى ليس في العنب»)، وكذلك المبادئات، فهي أولى بالاعتماد هنا من مصطلح المعارضات الدارج تعبيرًا عن منافسات الشعراء وغيرهم من الأدباء، لأن المعارضة مغالبة أدبية عامة، بينما المبادئة مغالبة في درجة امتلاك قوة البديهة والارتجال خصوصًا، وهكذا دواليك.

(108) انظر: سيد البحراوي، علم اجتماع الأدب، أدبيات (القاهرة: الشركة المصرية العالمية

للنشر - لونجمان، 1992).

بعد اصطراع المدونة مع المنهج، تبدأ في جدل آخر مع المنهجية، فيبدو أن التحكم في بناء بحث على هذه الدرجة من التنوع والثراء ليس بالأمر الهين، بل إنه يتطلب مستوى عاليًا من إحكام التصور العام حوله، والإدراك العميق لنسقه الداخلي، في تمفصلاته وتداخلاته، وهذا ما جعلني أعيش رحلة طويلة في سيرة تصويري لهذه المنهجية، وتغير مخططها في عناصر بنائه، وعنوانته، بحيث تعددت - في النهاية - أطروحة متعددة الأطروحات، روعي في صوغ عناوينها أقصى ما يمكن من الدقة في التعبير عن الإشكالات الجزئية التي تتكاثر من نواة الفرضية الكبرى لأطروحة المفاضلات الأم، مع مراعاة التجانس بين مختلف عناصر البنية العامة للبحث، تمسكًا بالخيط الرفيع الناظم لشتات وحداتها. وما كان هذا المبتغى العسير ليتحقق بهذا القدر لولا الحرص - كل الحرص - على أن ينبثق المخطط من روح الأطروحة، ومن مقتضيات مادتها، حتى لا يوضع عنوان إلا وله مدونة تقتضيه، وموقع في بناء الهيكل العام يستدعيه، بعيدًا عن استنساخ مخططات أعمال أخرى، قياسًا بوجود الفارق، كما يفعل بعض الباحثين.

تحكمت خطية وحدات العنوان، وترتيبها المنطقي - من الأخص إلى الخاص إلى العام - في بناء أبواب البحث، حيث تَمَحَّصَ القسم الأول للمفاضلات تأسيسًا للأطروحة، عبر تصنيف شبكة مصطلحاتها، مَصْفُوفَاتٍ شبه متميزة، في حقولها الدلالية، المتدرجة من مستوى المشاركات الأدنى، إلى مستوى المفاضلات الأعلى، ثم ترسيم خلفياتها العميقة التي تكمن وراء تجلياتها المتعددة المظاهر والظواهر، انتهاء بخلاصة لهذا التأسيس، تتلمس أهم الملامح المميزة للشخصية الأندلسية، المجبولة على المفاضلة ذهنية وسلوكًا، وقد انفرد القسم الثاني للأدب مضمارًا للعبريات، حيث يتفاوت فيه الإبداع والمبدعون، عبر هرمية طبقات الأدب والأدباء، وتتفاضل الأجناس والأساليب والمدارس، وتتسابق الملكات في «بدائع البدائه» والارتجال، وتتنافس العبريات في لعبة الخطاب بين المظهر والمضمّر، تصريحًا وتلويحًا،

بينما حُصِّص القسم الثالث للأندلس فضاء الهويات المتفاعلة، حيث يفاضل المكان المكان، وينافس الإنسان الإنسان، ويباهي الزمان الزمان، ويجادل الإيمان الإيمان، ويساجل العرفان العرفان، وكأن في هذا البناء إحياء بأن المفاضلات ثمرة يانعة، والأدب غصنها النضير، والأندلس جذعها الراسخ الذي يمدّها بالخصوبة والنماء .

اندرج تحت الأقسام الثلاثة أحد عشر فصلاً، توزعت على سبعة وأربعين مبحثاً، كل عنوان منها يمثل أطروحة مستقلة. إلا أن شتات هذه الأطاريح الصغرى تناغم وتساوق في محيط أطروحة المفاضلات الأم، على الرغم من صعوبة التحكم منهجياً في هذا الفضاء المترامي الأطراف، بحسب ما يلاحظ من تركيبة خطة البحث.

إمعاناً في البرهنة على تناغم هذا البناء الأكاديمي - على الرغم من تكاثر وحداته الكبرى والوسطى والصغرى - وضعتُ بين يدي جميع عناوين الأقسام والفصول والمباحث عتبات مؤسسية، تتمثل في قبسات منتخبة من صميم المدونة، تعبر عن روح كل عنوان، وعن النواة الصلبة لأطروحته، فجاءت شذراتها الإحدى والستون كلها أندلسية، باستثناء أربع منها، موزعة بين ابن الربيب القيرواني، والحصري، وابن فضل الله العمري، والمقري، والأول والأخير لم يلجا التاريخ إلا من باب الأندلسي، بينما الثاني هو أحد الوافدين على الأندلس من العدو التونسية، والثالث مؤرخ متورط في المفاضلة بين المشرق والأندلس. ولعل الدخول - الآن - إلى صميم العمل، يكون أفضل اختبار لصداقية الومضات السابقة، وليس بين القارئ وذلك الاختبار إلا خطوة واحدة إلى الأمام.

مقدمة

يسعى كتاب المُفاضلات في الأدب الأندلسي/ الذهنية والأنساق إلى مقارنة الأندلس - انطلاقاً من تراثها الأدبي بصورة خاصة ومن ثمّ الإنسانى بصورة عامة - مقارنةً نسقية، تستكنه أبعاد بنيتها العميقة، وتُفكّك ذرات نسيجها، وتلملم أشتات مُنجز إبداعها البيانى المُنداح عبر فضائها المكانى المُتبذ موقعاً قَصياً في شبه الجزيرة الإيبيرية، وعبر فضائها الزمانى الممتد أكثر من ثمانية قرون، وعبر فضائها الإنسانى المركّب الإثنيات والثقافات والخلفيات، وحتى عبر جدلها الإيمانى المتعدّد «المَلل والأهواء والنَّحِل»، وذلك كله تنبُّعا لروح الأطروحة المندسة في صميم الذهنية الأندلسية، وجميع الأنساق المنبثقة منها، نظراً إلى اعتقادي المبدئى بأن فاعلية فرضية «المُفاضلات» كانت حاضرة بقوة وراء المُنجز الأندلسى بحقوله المختلفة، وأن اتخاذ منظور المُفاضلة آليةً لمقاربة مُجمل هذا المُنجز يُعتبَر مدخلاً دراسياً جديداً جديراً بالاهتمام، إذ يفترض أن يُفضي إلى نتائج جديدة وعميقة ومركّبة، تساهم في تسليط الضوء على أسرار هذه الظاهرة، وملاحقة تجلياتها، وتشييد مِعمارية هَرَمها، على أسس أكاديمية ركيّة، منافية للملاحظات السريعة الجزئية، المنبئة هنا وهناك، والمنبثقة عن المداخل الدراسية الضيقة المألوفة في الأعمال السابقة التي لم تتخذ المُفاضلات مَرَكزاً لأطروحتها الأساسية.

الحقيقة أن تعدّد هذه الأبعاد، ورحابة الأطر، وتلَوّن التجليات، وضالّة الرصيد البحثى الماهد في هذا المجال، كلّها عوامل - من بين أخرى - انتصبت عوائق أما مسرعة تحقّق الأطروحة على الوجه المرغوب فيه، وأطالت

أمد مخاضها العسير ثَمَانِي حَجَج دَأْبًا، عانى الباحث فيها تَطَاوُل التَّقْيِب نَفْضًا
لرفوف المكتبة الأندلسية، أينما أُتِيح له التَّقْصِي فيها، داخل موريتانيا والمغرب،
وحتى بعض دول الخليج، وهو ما أسفر عن مراكمة مواد كثيرة وغنية ومتنوعة،
وَرَزَّطَه في حَيْرَة، طال فيها جَدَلُ المُدَوَّنَة والمَنْهَج والمنهجية، إذ بدا من شبه
المستحيل هضم هذا الكمِّ الهائل من المعلومات، وإنضاج تَصَوُّر حَصِيف
في شأنه، يستوعب خيوطَ شبكة الأطروحة، ويتحكم في بنائها، وفق مِغْمَار
ملائم، يصوغ ملامحها المتعددة، ويَصْمِّم عناصر هيكلها المركب، بما يتطلبه
ذلك من قوة استشعار عالية الحساسية في النقاط خيط «المفاضلات» الناظم
لهذا الشتات، أينما أندس في ركام المُدَوَّنَة التي اخترقت الأجناس الأدبية كلها،
جامعة عشرات النصوص الشعرية: قصيدًا ورجزًا، وموشحًا وزجلًا، وعشرات
النصوص النثرية: رسائل ومَقَامَاتٍ وخُطَبَاء، وعشرات الشُّذَرَات التي تجاوزت
التصنيف التقليدي للمُدَوَّنَة الأدبية، فتَلَمَّسَتْ رُوحَ المفاضلة - خارج النص -
حتى في المظهر والموقف والمبدأ والحادث والتَصَوُّر.... وتَبَعَتْ تَجَلِّياتِ
النَّفْسِ المُفَاضِلَاتِي، عبر مختلف مستويات مفهوم الأندلس، بيانا ومكانا وزمانا
وإنسانا وإيمانًا وعرفانًا، مستقية جميع مواد بناء الأطروحة - في ركامها الهائل -
من مكتبة أندلسية تربو على مئتين من الكتب الموجودة بالفعل في نسيج البحث،
وما يناهزها - تقريبًا - من المراجع الموجودة فيه بالقوة، باعتبارها مساهمة
في إضاءة الأرضية التي يتأسس عليها هذا المشروع الأكاديمي، ومساهمة في
إنضاج التصور العام في شأنه، وإن لم تدخله بمُقْتَبَسَات مباشرة.

هذا مع استدراج ما يناهز الخمسمئة من الأمراء والعلماء والأدباء والشعراء
والمؤرخين، من أعماق التراث الأندلسي، ليشكلوا معي فريقًا استثنائيًا - في
كمه وكيفه - تشرفتُ بقيادته لتأسيس هذه الأطروحة، فكانت آراؤهم ورؤاهم
عُمْدَة المواد العضوية التي من أمشاجها تَخَلَّقَتْ هذه الأطروحة، مع ملاحظة
أن تتبعي ترجماتهم، التزامًا بتاريخ وفياتهم أينما ذكروا داخل متن البحث، عمق
علاقتي بهذا الفريق، ووَثَّقَ مقتبساتي منه، وبصرني بمواقعها الملائمة، إذ لم أكن
أقترض ما لا أدرك كنهه، ممن لا أعرف شخصه، كما يفعل بعض الدارسين.

أمام هذا التنامي غير المحدود لجميع مكونات الأطروحة وأطرها المتوسعة بشكل غير متناه، يتضح مدى صعوبة القبض على ناصية الموضوع، وتَعَدُّ السيطرة على مساره الجامح. غير أن هاتيك العوائق الموائية سيرورة تَخْلُق هذا العمل، لم تمنع - في النهاية - من تَحَقُّق المشروع الأكاديمي، ربما أفضل مما كنا نبتغيه من الأطروحة؛ فقد كانت الفرضية الأولى التي انطلق منها البحث تَحْدِس أن الأدب الأندلسي ربما يكون محكومًا بخلفية مُفاضَلاتية عميقة، يمكن أن تكون رؤية نازِمة لمستوياته المختلفة، فإذا بنا نكتشف - مع التماذي في المقاربة - أن هذه الفرضية تَتَّسِع وتَتَعَمَّق، لتمثِّل ذهنية متحكِّمة في الأندلس، بكل مشمولاتها، فهي - أكثر مما كنا نتصور - فطرة أندلسية، جُبِلَتْ عليها نفوسهم، فأصبحت مَنَزَعًا يطبع مزاجهم العام، وتفكيرهم، وسلوكهم، وإبداعهم بالضرورة. بل إن المفاضلة - أكثر من ذلك - سُنَّة كُونية، وناموس وجودي، فأَيُّ تفاعل بين اثنين فما فوقهما لا يكاد يَخْلُو من مَنَزَع تَفَاضُلي، حتَّى على مستوى اللغة والاصطلاح، إذ إني لاحظت في القسم الأول الذي خصصته لتأسيس الأطروحة، من خلال مقارَنتي لفضله الأول، المخصص للمعجم وحقول الدلالة، أن الجهاز المفاهيمي الذي انتجه الأندلسيون في تداولهم اللغوي عمومًا والأدبي خصوصًا، بشأن ظاهرة المُفاضلات نفسها يخضع - لِسُلَم تَفَاضُلي، تتدرَّج عبْرهُ زُمَرُ شَبَكَة مصطلحاتهم الدائرة في فَلَكَ المُفاضلة، بشكل أو بآخر؛ فقد صَنَعْنَا هذا الرصيد الهائل من المصطلحات المعجمية، وفق خمسة حقول دلالية، تجسَّد مباحث الفضل، متدرَّجَةً - تَفَاضُليًا - من الأدنى إلى الأعلى، عبر زُمَر: المشاركات والمماثلات والمخاطبات والمغالبات والمُفاضلات؛ إذ تعتبر المشاركة أدنى ما يحدث بين متفاعلين، مع أنه لا يكاد يوجد تفاعل ما إلا وهو مُتَلَبَّس بنسبة مُفاضلة ما.

من خلال التمرّس ببحث هذه الظاهرة، تبدَّى أن هذا المعجم الثري والجهاز المفاهيمي الغني لم ينشأ من فراغ، بل إن الخلفيات الكامنة وراء المُفاضلات كثيرة ومتنوعة، إذ تنبثق من مرجعيات: دينية ونفسية وثقافية واجتماعية وسياسية، وفق المباحث الخمسة التي بنينا عليها الفصل الثاني من القسم الأول لهذه الأطروحة. ونظرًا إلى كونية هذه الأطر والمرجعيات،

افترضنا أنها تتلون بلون البيئة التي تكتنفها، ومن هنا تناولناها مركزين على تَلْمُس ملامح خصوصياتها الأندلسية، عبر شتات من الظواهر الدالة التي لم يُكتب لها، بحسب علمي، أن تعايشت - من قبل - ضمن نسق المُفاضلات، وذلك ما أفضى بنا - في ثالث فصول هذا الكتاب - إلى محاولة رسم ملامح الشخصية الأندلسية المميزة، وتركيب عناصرها، في تشكيل نزع أنه أوفى ممّا سبقه، مبلّورين خصوصية القوم - بحسب خماسية مباحث الفصل: في المزاج العام؛ في الزي؛ في المصطلحات؛ في الفن؛ في الأدب.

لم يكن تناولنا لها في هذا الموقع من بناء البحث، إلا لأننا نعتبرها خلاصة لما تقدم من تأسيس لملامح الأطروحة، ومقدمة لما سيأتي بعدها، من تَحَقُّقات المُفاضلات في جميع أطرها الأندلسية: أدبيًا وحضاريًا، بحسب القسمين التاليين، فكان عنوان القسم الثاني الأدب: مضمار العبقريات، انطلاقًا من أن كل ممارسة إبداعية تستبطن إرادة المُفاضلة، وتتغيّاها، أصرّحت بذلك أم أضمرته. وفي هذا السياق يندرج الأدب بامتياز، حيث تخترقه ذهنية المُفاضلة، في ماهيته وأجناسه وأغراضه، فهو في كنهه نزوع إلى التعبير الأفضل عن الأحاسيس والرؤى والأفكار، وهكذا كان الفصل الرابع بعنوان: الإبداع: الهرم الطبقي، إذ ليس النقد - في حقيقته - إلا مفاضلة بين النصوص حينًا، وبين مبدعيها حينًا آخر، فهو يشغل على مراكمة هرم من الأحكام يقوم على سُلّم تفاضلي، يتدرّج بحسب الأذواق المتغيرة والمتبدلة، مع تحولات الحساسية الإبداعية، وفقًا لطقس سيرورة الزمن، بحمولاتها الحضارية كلها. ونظرًا إلى تجذر فكرة الطبقات في المجتمع الأندلسي، فلا غرابة أن تنعكس هذه الرؤية الطباقية من خلال مؤلفاتهم وتنظيراتهم وإبداعاتهم، حتى رأينا ابن سعيد - في «المُغرب» - يبصم كل ما أعجبه لأديب ما بأنه «عنوان طبقة».

هكذا ارتكز الفصل الرابع على أربعة مباحث تمثل مُدَرّجَة الطبقي، ابتداء من «طبقات الأدباء»، بحسب «مراتب المواهب»، وتدرّجًا إلى «طبقات الشعراء»: بين الدّعي والحريّ، مروّزًا بـ «طبقات الكلام»: من درجة الصفر.. إلى درجة السحر، وانتهاء إلى «نزعة الإغراب»: قمة هرم الإبداع، وخلاصة

الذوق الأندلسي في الأدب خصوصًا، وفي الحياة عمومًا، حيث ارتقى هذا الذوق بشلّم طبقات الكلام من مستوى الشعر المُرْقَص والمُطْرَب إلى مستوى السحر، وحتى إلى ماوراء السحر من آفاق الجدة والابتكار، مسوغين نزوعهم العاتي إلى الإغراب الأدبي، بمسايرة إغرابهم في السلوك الفاضل عمومًا.

إذا كان الفصل الرابع خُصص للنقد الأندلسي، من زاوية اشتغاله بالعمل على نَحْتِ هَرَمِ طَبَقِي للإبداع، على اعتبار أن فكرة الطبقة هناك متجذرة في صميم روح المُفاضلة المتحكمة في الذهنية الأندلسية، فإن الفصل الخامس تَمَحَوَّرَ حول مُحَاكَمَةِ الأجناس والأساليب الأدبية، حيث قارب مُشغَلًا آخر لذلك النقد، يتمثل في ترصد النصوص الأندلسية المنتجة في مَعْمَعَانِ المحاكمات بين الأنواع والأساليب، والمدارس الأدبية، باعتبارها مظهرًا من مظاهر إشكالية المُفاضلات في الأدب الأندلسي، مُؤَسِّسِينَ أول مباحث الفصل على جدل «الشعر والنثر من التفاضل إلى التعادل»، باعتبار هذه الثنائية أمّا لكل الازدواجات المُؤَثَّثة لبقية مباحثه، لأنّها تختزل مفهوم الأدب الذي لا يَخْرُجُ عن طَرَفِي الشَّعر والنثر. وهكذا، كان المبحث الثاني مُحَاكَمَةِ أندلسية بين كاتيين مَشْرِقيين بعنوان «الصائبى والبديع: أيهما الأَطْبَعُ والأَصْنَعُ؟»، بينما جاء المبحث الثالث مُحَاكَمَةِ أندلسية بين شاعرين مشرقين أيضًا عنوانه «المتنبي وأبو تمام: من المُصَلِّي والمُجَلِّي؟» تفريعًا لطرفي الثنائية الأم، ثم جاء المبحث الرابع، بعنوان متسائل «محكمة قصيدتين أندلسيتين، أم ترجيح بين الطائيين؟».

بهذا تكامل البناء الداخلي لأركان هذا الفصل المُخَصَّص لأصدقاء المحاكمات النقدية في الأندلس، وعَزَّزَ تماسك هذا البناء أن النطق بالحُكْم في حَقِّ النَصِّين كان مرتبطًا أيضًا بمناط المُفاضلة السابقة بين أبي تمام والمتنبي، لأن ابن رشيّق المرسي نقل المُفاضلة عبر القصيدتين الأندلسيتين، إلى مدار التفاضل بين الطائيين، أبي تمام والبحري، جاعلاً كل واحدة من القصيدتين تنتمي إلى مدرسة أحد القطبين، مرجّحًا مَنزَع الطائي الأكبر.

تجاوزنا ملمح المُفاضلات الأدبية المتمثل في هذه المحاكمات النوعية، إلى الفصل السادس «المبادهات الأندلسية: رهان البيان»، حيث كانت

المعارضات أول ما يتبادر إلى الذهن عند الحديث عن المُفاضلات في الأدب، باعتبارها (أي المعارضات) أكثر هذا الباب شيوعاً وتداولاً وتناولاً، خصوصاً في الأدب الأندلسي.

إلا أنني تنكبت عنها لهذه الأسباب ذاتها، ويَمَّمْتُ وجهي شطر زاوية معيّنة من المُفاضلات، هي «المبادهاات» الأدبية، تَجَافِيَا عن المستهلك المکرور، ومرادفةً لمناطق البحث الأكثر جدةً وجدارةً بالتنقيب وإعادة التركيب، إذ إن المبادهاات تلامس أكثر أوتار المفاضلة حساسية، إذ تنخرط العبقریات ضمنها في مسابقات مباغتة، لم تمهّد لها شروطُها الموضوعية والذاتية، قبل اقتحام الحَلَبَةِ، إمعاناً في اختبار القدرات الإبداعية للأديب الأندلسي في شعره ونثره، باستفزاز طاقاته الكامنة.

هكذا أُسست رباعية مباحث هذا الفصل على نواة صلبة، هي: «البديهة والروية: تراجع الكفتين»، إذ لكل واحد من طرفي هذه الثنائية موقعه ومقتضياته في عملية الإبداع، ولكل منهما أنصاره، وهو ما يفتح باب المُفاضلة بينهما واسعاً، ثم فرَّغناها إلى «مبادهاات الشعراء: سباق النشيد والقصيد»، مروراً بـ «مبادهاات الخطباء: جدل الخُطْب والخطب»، وانتهاءً إلى «مبادهاات المُترسِّلين: سباق الكلِم والقلم».

بهذا برهنت المُبادهة في الأدب الأندلسي على كونها ظاهرة متحركة في ذهنية القوم، باعتبارها مظهرًا من مظاهر المُفاضلات المتجددة في نفوسهم التزّاعة إلى الأفضل، حيث طاولت هذه الظاهرة كتابات المُترسِّلين، كما تغلغلت في قصائد الشعراء، وخُطَب الخطباء، بحسب ما أسلفنا. وقد نجح الأندلسيون في هذه التحديات الإبداعية بامتياز، بسبب توافر المُلهَمات في بيئتهم الخصوصية.

أخيراً انتهت رباعية فصول هذا القسم بـ «رمزية المُفاضلات: لعبة المُظهر والمُضمَر» التي تأسست على البُعد الرمزي للمُفاضلات في الأدب الأندلسي، وهو بُعد حام حوله عدد من الدارسين، إلا أنهم لم يُوفوه حقه، بل مرّوا به عابرين، على الرغم من أنه جدير بوقفة متأنية تكثّف تلك الومضات وتعيد بناء

الملاحظات، تاركة لفعالية التأويل حرية تتيح لها الانخراط مع النصوص في لعبة جدل الظاهر والباطن، وتلك هي وظيفة الباحث في الأدب، لأنه «حَمَالُ أَوْجُه»، وخصوصًا لدى الأندلسيين الذين كانوا على وعي كبير بهذا البُعد الرمزي في الخطاب الأدبي، كما باحت بذلك مُدَوِّنة هذا الفصل.

كان مبحث «الألوان: سجال الأعراق والأذواق» نواةً هذه الإشكالية، حيث بدأت المفاضلة بين الألوان البشرية على خلفية عِزِّيَّة، تُورِّخ للحظة تفاعل الجنسيات في بَنكِ الدماء الأندلسي، وانعكاس ذلك التفاعل الجيني على الذوق الجمالي، وسُلِّمَ أَفْضَلِيَّاتِهِ، فكان الأدب أفضل مرآة تعكس هذه الخلفية، ولو من وراء لعبة الألوان الرمزية. ثم جاء مبحث الأدوات: أقنعة المِهَن والطبقات، مرتكِزًا في أطروحته على شروط لا بُدَّ من توافرها في مُدَوِّنتِهِ، وهي أن تدور النصوص على أدوات موصوفة، كالسيف والقلم وغيرهما، في سياق مُفاضلة تعتمد الرمزية المُحيلة إلى خلفية طَبَقِيَّة اجتماعية بأقلام أندلسية. بينما تميّز مبحث «الأزاهير: تقمص الأدباء والأمراء»، في بُعد الرمزي بخلفيته السياسية، حيث نجح الكُتَّاب الأندلسيون في إنطاق أزهارهم بواقع البلاطات السياسية في عصورهم، تَصَارُعًا بين الأمراء، وتَنَافُسًا بين الأدباء. واكتمل بناء المفضلات الرمزية بمبحث «النخلة والكرمة: قناعا حضارتين» الذي تَنَزَّلَ «قَاب قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى» من المبحث السابق، من حيث تشخيص الأدباء الأندلسيين للنباتات عمومًا، واتخاذها أقنعة رمزية. إلا أن الخلفية هنا ترتبط بالهويات الحضارية أكثر منها بالتحزّبات السياسية، وهذا هو خَطُّ الوصل والفضل بين المَبْحَثِينَ، وبين سابقيهما الرامزين بالألوان للأعراق، وبالأدوات للطبقات.

هكذا يكون القسم الثاني قد خُصِّص للأدب مضمَارًا للعبقريات، بانيًا هرم إبداعه المتفاضل في طبقاته، ومحاكِمًا أجناسه، ومنافِسًا ضمنه بين «بَدَائِعِ الْبَدَائِهِ»، ومُسْتَكْنِيَّهَا تَفَاضُلْ خَلْفِيَّاتِهِ المَرْمُوزَةِ. ومن هنا نعبّر إلى القسم الثالث والأخير الأندلس: فضاء الهويات المتفاعلة، ليتَجَلَّى أن هذا الإقليم كان بكل مشمولات المَسَمَّى أفضل فضاء لتفاعل الهويات المتعددة وتفاضلها عبر التاريخ، فالأندلس في بنية هويتها مرَكَّبَةٌ الأبعاد والمكوّنات.

إنها الفضاء الحضاري الذي نبتت في حضنه «المُفاضلات»، وأخذت - عبر أدبه - مختلف تجلياتها، بحيث إننا لو أردنا أن نرسم صورة ذهنية متخيلة لمثلث العنوان الذي يشكّل أثافي أطروحتنا، فإن «المُفاضلات» ستمثل الثمرة و«الأدب» الغصن، و«الأندلس» جذع شجرة الأطروحة، الذي يمدّها بنسج الحياة والنماء المميز لها، بحسب تميّز التربة في تفاعلات المكان مع الزمان والإنسان والأديان، حيث جسدت هذه العناصر الأربعة مشمول المفهوم الحضاري لكلمة «الأندلس»، وهو ما سوّغ تخصيص كل منها بأحد الفصول الأربعة المؤسسة لهذا القسم، وفي ضوء هذا تناولناها تباعاً، مركّزين على علاقتها بالأدب، ونزعة المفاضلة فيه، بادئين بـ:

المكان: صورة الفردوس: حيث لاحظنا أن الدلالة المكانية للفظ «الأندلس» متغيرة عبر العصور، تَوَسَّعًا وَتَقَلُّصًا، ولكنها في حقيقتها تبدو كما رسمتها مخيلة المؤرخين والمبدعين صورة مركّبة من أزوع ما في بلاد الله عامة. هكذا لا نكون - بالنظر إلى تلك الخصائص - أمام مكان عادي، وإنما نحن أمام جنة الله فوق أرضه، وهو ما يعطي اسم «الفردوس المفقود» صدقيته، في إطلاقه على هذه البلاد، علماً بأن هذه الفِرْدَوْسِيَّة لم تكتسبها الأندلس، بعد الفقد، في إطار البكاء على الأطلال، وإنما كانت عقيدة لدى أبنائها، جعلتهم ينافسون بأرضها حتى الجنة العليا.

من هنا، لا غرابة أن نستهل مباحث هذا الفصل بجذلية «الأندلس والمشرق: الاتباع والابتداع»؛ فالأندلس المتقمّصة روح المدينة الفاضلة فاخرت الجَنَّة العليا، فكيف لا تفاخر ما سوى ذلك، وتنازعه قَصَبَ السبق؟! وحتى لو كانت بلاد المشرق هي أصلها ومرجعيتها الكبرى، «ففي السلافة معنى ليس في العنب».

كان ثاني المباحث عن «الأندلس وأفريقيا: حوار الجوار»، حيث كانت رسالة ابن الريبب القيرواني إلى الأندلسيين القادح الأول لشرارة السجال الثقافي بين هاتين العُدَوَتَيْن، فبدأت الأندلس بالعُدْوَة الشرقية، لشني - في

حوار الجوار - بُعدوتها الجنوبية، عبر المبحث الثالث «الأندلس والمغرب: الوصل والفصل»؛ إذ طالما تحكمت في العلاقة بين برّي الأندلس والمغرب الأقصى جدلية وصل وفضل أزلية، شبيهة بناموس المدّ والجَزْر بين الضفتين. وأخيرًا ختمت الأندلس مفاضلاتها المكانية بمبحث «المدن الأندلسية: تغاير وتناظر»، فبعدما وضعت الأندلس نفسها في كفة المفاضلة مع المشرق العربي، تحقيقًا للذات في أقصى أفقها، وحاورت من جاورت من عُذوّتي البرّ: التونسية في شرقها والمغربية في جنوبها، نجدها هنا تتحول من حوار الجوار إلى حوار الذات، نازعةً إلى المفاضلات الداخلية بين المدن الأندلسية نفسها، مغيرةً خطابها من نبرة ضمير الأنا الجمعي «الأندلس» في مواجهة الآخر، إلى انتحال ضمير المفرد، حيث تتكلم كل مدينة أندلسية باسمها، مُنازعةً أختها لواء الفضل، مع العلم أن الذي يهمننا في سياق المفاضلة بين هذه الأطراف كلها، هو أصداءها الثقافية عمومًا والأدبية خصوصًا، إذ لا مدخل للأمكنة - في إطار أطروحتنا - إلا بقدر ما تكون فضاء أدبيًا فاعلًا في هذه المفاضلة، أو مفعولًا فيه على الأقل.

عبرنا من المكان إلى الوجه الآخر للأندلس، عبر فصل الزمان وفلسفة الإحسان، إذ ما دمنا - في الفصل السابق - قد رسمنا ملامح الفضاء المكاني لهذه الأطروحة، وفي انتظار التجاوز إلى الإنسان في الفصل اللاحق، فإننا في هذا البرزخ بين الفصلين مطالبون منهجيًا برسم ملامح الإطار الزمني للمفاضلات في الأدب الأندلسي، نظرًا إلى أن هذه العناصر مجتمعة تمثل مثلث أضلاع البيئة.

لما كانت سيرورة الزمن، مع عناصره هذه، محكومة بالتقلب عبر مرتفعات الحياة ومنحدراتها، صار من الطبيعي أن تكون روح المفاضلة حاضرة في رؤية الإنسان حلقاته وحقبه المتغايرة. وقد أكد لنا استقراء مدوّنتنا هنا أن الإنسان الأندلسي امتلك رؤية خاصة للزمان، قائمة في مجملها على فلسفة الإحسان، معيارًا للمفاضلة، وذلك ما تبلور عبر المباحث التالية، بدءًا بـ «التحقيب: جدل الحقب والأدب»، حيث يمتد الإطار الزمني الذي يغطي المكان الأندلسي،

مجال أطروحتنا، أكثر من ثمانية قرون تستغرق الوجود السيادي لدولة الأندلس فحسب، لأن وجودها خارج سيادتها، بعد أن احتلها الإسبان كليًا، لا يزال مستمرًا إلى يومنا هذا، وخصوصًا في ما يتعلق بالثقافة والأدب، موضوع الأطروحة.

أمام هذا الفضاء الزمني الفسيح، تُطرح بالاحاح ضرورة رسم ملامحه المتباينة، والتحكم في مفاصل سيرورته، عبر آليات التحقيق المتعددة الخلفيات والمعايير، تجاذبًا بين تسييس التحقيق أو «تأديبه». ومهما يكن تأرجح هاتين الكفتين، فإن المبحث الثاني يعتقد أن «الزمن الأندلسي مُناصرةً للمُعاصرة»، حيث رأينا الذهنية الأندلسية - خلافًا للذهنية المشرقية الماضية - تركز على الحاضر، على زمانها الأندلسي أساسًا، نُزوعًا إلى تحقيق هويتها الخصوصية، في مقابل المركزية المشرقية، لأنها مسكونة بهاجس المفاضلة، وهي في ضوء ذلك انحازت إلى الحديث على حساب القديم، مُناصرةً للمُعاصرة. وغير بعيد عن ذلك اكتشفنا في المبحث الثالث أن الزمن الأندلسي ترجيح للكيف على الكم، لأن رؤية الإنسان الأندلسي زمانه الخاص - تبعًا لإيمانه بخصوصية هويته الإنسانية والمكانية - جعلته يحاول أن يعطي هذه الرؤية أبعادًا فلسفية متشعبة بروح المفاضلة، مهما صرَّحت بذلك أو أضمرته، فهي هنا لا ترى للزمن في خطيته أو دائريته أفضلية، إلا بقيمته الجمالية، طيبًا أو إبداعًا.

أخيرًا، ينتهي بنا المطاف إلى «الزمن: بين الاسترجاع والاستشراف»، آخر مباحث الفصل، فالأندلسيون - إذا تأزم واقعهم - لا يجدون بُدًا من البحث عن متنفس، إما في اتجاه الماضي الجميل استرجاعًا، وإما في اتجاه المستقبل المأمول استشرافًا، منطلقين - في التذبذب بين هذين القطبين - من مُسلمة نسبية الزمن، وتَحَكُّم ناموس التغيُّر والتبدُّل فيه، عبر تماهي السيورة والصرورة الذي يعبر عنه لغويًا بـ «صَرَفِ الزمان»، من حيث تلونه.

بعد استجلاء روح المفاضلة في المكان والزمان الأندلسيين، يتنزل الفصل العاشر «الإنسان: تفاعل الدماء والانتماء»، ضمن ذلك الفضاء الزمكاني، الموسوم بـ «الأندلس»، بحسب ما حدّدناه سابقًا، تعايشت تركيبة سكانية

متنوعة الأغراق، حيث كانت الأندلس أشبه ببنك للدماء والجينات المتفاعلة، عبر تاريخها القديم، في طُورَي ما قبل الإسلام وبعده.

على الرغم من هذه التركيبة الإثنية المعقدة، فإن المكونات الثقافية انتصرت على المكونات العرقية العنصرية، فسَخَرَتْ هذه الأخيرة لمصلحة الأولى، وأصبح معيار الأفضلية الأساس هو الإبداع، تطبيقاً لقاعدة «قيمة كل امرئ ما يحسن»، بغض النظر عن انتمائه الإثني، أو موقعه الطبقي، حيث كانوا «يُعَظِّمُونَ مَنْ عَظَّمَهُ عِلْمُهُ، وَيَزْفَعُونَ مَنْ رَفَعَهُ أَذْيُهُ»، كما يشهد لهم بذلك ابن الريبب القيرواني. وضمن جدل العِرْقِي والثقافي، تنزَّلَ المبحث الأول «العرب والعجم: صراع التعريب والتغريب»، حيث رأينا أن التعدد العِرْقِي الكبير في الأندلس يمكن أن يُخْتَزَلَ في ثنائية العرب والعجم، مع العلم أن سكانها الأصليين والوافدين، على تعدُّد أعراقهم، واختلاف ألسنتهم وألوانهم، ومِلَلِهِمْ وَنَحْلِهِمْ، سرعان ما اندمجوا في التعريب الكاسح الذي كان متقدماً في وتيرة تسارعه على منحنى انتشار الإسلام، ولهذا سُمِّيَ مواطنو الأندلس من عَجَمِهَا المسيحيين «مُسْتَعَرَبِينَ». وهكذا تحولت ثنائية العرب والعجم من بُعْدها العِرْقِي البحت إلى ثنائية ثقافية حضارية، تتأطر بامتياز ضمن المُفاضلات في الأدب الأندلسي، وهو ما يجعل هذا المبحث ضرورياً هنا، باعتباره نواة تأسيسية لهذا الفصل، منها تنبثق بقية مباحثه، فـ «العرب والمولدون: شعوبية السيوف والحروف» - في المبحث الثاني - تعتبر ثنائيتها مجرد تنويع لسابقتها، وتخصيص لعمومها، حيث كانت تلك تركُّز على تفاعل العرب مع العجم خارجياً، بينما هذه تركز على التفاعل الداخلي بين هذين المكونين الأكثر تلاحماً، لاشتراكهما في العقيدة والوطن والثقافة، وحتى الأعراق؛ فاسم «المولدين» يكاد يختزل حقيقة معظم الشعب الأندلسي المتوالد أجيالاً بعد أجيال، من بين أصلاب وتراث جميع الشعوب الوافدة على الأندلس، وسكانها الأصليين، عبر سيرورة التاريخ الإسلامي هناك. وبعد اكتسابهم المقومات الحضارية للثقافة الوافدة، بدأ المَوْلَى يطاول المَوْلَى، غير راضٍ بأي نوع من الغبن، عبر مرحلتين، غلبت في أولاهما السيوفُ على الحروف، بينما تَغَلَّبَ في الأخرى الصريرُ على الصليل.

أما مبحث «العرب والبربر: تنازع الأخلاق والأعراف»، فربما تكون ثنائيته أكثر الثنائيات الإثنية حساسية في الثقافة الأندلسية، وفي ثقافة الغرب الإسلامي عموماً، وهذا ما يتطلب جرعة عالية من الموضوعية في تناولها، لأنها غالباً ما يتنازعها انحياز كل من الأقلام الأندلسية والمغربية إلى عُذُوتِها، حتى أصبحت «النِّفَرَة» بين العُذُوتَيْنِ مُسَلِّمَةً بَدَهِيةً عند الدارسين، مع أننا لاحظنا بين العرب والبربر كثيراً من التشابه، يفسر سرعة الانسجام بينهما في فتح الأندلس، وسرعة استجابة البربر لِمَدِّ التَّغْرِيبِ المُرافقِ للفتوحات الإسلامية. كما أن ذلك التشابه يفسر من ناحية أخرى كثرة الخلاف داخل الإثنيَّتين، والخلاف بينهما بين بعض، لأن كُلاًّ منها لا تخرج في ذلك عن طَبْعِها المُتَّسِمِ بالحرارة والحِدَّة والعِزَّة وإباء الضيم وقوة العصبية القبلية.

في ختام مباحث الفصل، تأتي «الهوية الأندلسية: بين النسب والأدب»، خلاصةً لجدل الهويات، المتأطر ضمن المفاضلات ذات الخلفية العرقية في الأدب الأندلسي، حيث يركز على فن أدبي استحدث هناك، يسمّى «ما اسمك يا أخا العرب»، وينبني على دعامتين: السؤال عن الاسم، والمناداة بأخوة العرب. وقد لاحظنا أن هاتين الدعامتين اندمجتا هناك، حتى لا تكاد تجد اسماً في الأندلس إلا وقد تعرَّب، الأمر الذي يعني أن أخوة العرب بسطت نفوذها على مختلف الهويات العرقية المتعددة، داخل الفضاء الأندلسي، بل حتى داخل نصارى الجوار، الخارجين عن دائرة الدولة الإسلامية في الأندلس.

هكذا يقدِّم هذا الفن منهجيته عبر التعريف بالهوية العربية المنشودة، من خلال لعبة الحروف والأسماء والأنساب والأخلاق والأذواق، بحيث تصبح حروف الأبجدية العربية «أبا الجد» الحقيقي لهؤلاء، وهي الشفرة الوراثية التي لا تكشف أسرار حروفها، إلا لأمثال هؤلاء الأندلسيين، المتعطشين لإشباع نهم الانتماء العربي، وتحقيقه في الأدب حتى لو تعذَّر في النسب.

بعدما وضعنا «المفاضلات في الأدب الأندلسي» ضمن أهمِّ أطرها الحاضرة لها، أدركنا هنا ضمن إطارها الإيماني، عبَّرَ فصل «الأديان: حوار سابق للأوان». فعلى الرغم من الحداثة المزعومة لمصطلحات حوار الأديان

والحضارات، وما يدور في فلكهما، كشفت أطروحتنا أن تلك المفاهيم عرفت تجلياتها عبر الحضارات عمومًا والحضارة الإسلامية خصوصًا، والأندلسية بصورة أخص.

يأتي اندراج أطروحة «المفاضلات في الأدب الأندلسي» في داخل إطارها الديني، من كون الديانات - منذ الأزل - قائمة على المفاضلة، من حيث تناسخها، خَلْقًا لَسَلَف، ومن حيث اختيارات متحليها..

هكذا تَبَدَّى من خلال هذا العمل المتواضع أن الأندلسي مثلما فاضل بين الآداب وأطرها المكانية والزمانية والإنسانية، فاضل أيضًا بين الديانات الثلاث الكبرى التي كانت تعيش جدل الوصل والفضل داخل الأندلس، كوجه آخر للتعدد العرقي والثقافي الذي مَيَّز السكان هناك، فحُصِّص المَبْحث الأول لـ «الإسلام والمسيحية: تعايش وتناوش»، والمبحث الثاني لـ «الإسلام واليهودية: احتضان ونكران»، ثم انتقل الأندلسيون من الموازنة الخارجية بين الإسلام ومِلَّتَي المسيحية واليهودية، إلى المفاضلة داخل الإسلام بين «المذاهب توحيدًا وتعددًا»، في المَبْحث الثالث، وبين العلوم تفاضلاً وتكاملاً، في المبحث الرابع الذي مَثَّل المَرْفَأَ الأخيرَ لهذا الكتاب.

في ضوء هذه العُجالة يتجلى مدى تَحَقُّق فرضية المفاضلات هذه، على أبعادها المختلفة، عبر هذا البناء الأكاديمي الذي لا يَخْلُو من تماسك ملحوظ، على الرغم من تعدُّد عناصره، وتَعَقُّد تركيبته، لأنه انبثق من روح الأطروحة وَوَخِي مدَوَّنَتِها ومُقْتَضَيَاتِ عُنْوَانِها، ولم يُفَرِّضْ عليها من خارجها، استنساخًا للمنهجيات المسبقة، وتَعَصُّبًا للمناهج الجاهزة، كما يفعل بعض متحلي صفة البحث، حيث تَكُونُ عنوان هذه الأطروحة من ثلاث وَحَدَاتٍ أساسية، شَكَّلَتْ الأَثَافِي التي عليها ترتكز، وهي: المفاضلات، الأدب، الأندلس، وقد تناولناها وفق اتجاه خَطِيَّةِ العنوان، تَدَرُّجًا من الأخص إلى الأعم، لأن المفاضلات هي محور هذا الكتاب، والأدب هو المحور الثقافي الذي يتأطر ضمنه، والأندلس هي الفضاء الحضاري المحتضن لهذا الأدب ومفاضلاته، وكأن في هذا البناء

إيحاء بأن المُفاضلات ثمرة يانعة، والأدب غصنها النضير، والأندلس جذعها الراسخ الذي يمدّها بالخصوبة والنماء، كما أسلفنا أعلاه.

أدرج تحت الأقسام الثلاثة أحد عشر فصلًا، توزعت في سبعة وأربعين مبحثًا، يمثل كل عنوان منها أطروحة مستقلة، إلا أن شتات هذه الأطروحات الصغرى تناغمٌ وتساوَقٌ في محيط أطروحة المُفاضلات الأم، على الرغم من صعوبة التَّحكُّم منهجيًّا في هذا الفضاء المترامي الأطراف، بحسب ما يلاحظ من تركيبة خطة البحث. هذا إضافة إلى كلمتي الذهنية والأنساق اللتين تؤطران ثلوث الأطروحة السابق، في تفاعل وحداته.

لا شيء أدل على انسجام هذا البناء مع روح الأطروحة من عدم اعتبارية عنوانه مفاصله كلها، إذ صيغت بأسلوب إشكالي، يقترح نهج السجال الملائم لجو المُفاضلات الطاعني، إضافة إلى تلك القَبَسَات التي وضعناها عتباتٍ أمام جميع عناوين الأقسام وفصولها ومباحثها، ناطقة بروحها وفخوها، وماهدة لأساساتها بكلِّ رسوخ، بحيث لم يولد عنصر من هذا البناء إلا من رحم مدونة تقتضيه، وترابط عضوي يستدعيه.

فرض تركيب الكتاب وتعدد أبعاده تبني منهج نقدي واحد لمقاربة موضوعه؛ إذ لن يضيء منهج بمفرده إلا زاوية واحدة من الظاهرة المركبة، بينما ستظل باقي الزوايا معتمة، فأمام مثل هذا النوع من الدراسات الأدبية الثقافية الاجتماعية التاريخية... لا يكفي التركيز على البُعد الفني دون البعد الحضاري؛ فأنت مطالب بجعل التاريخ نصًّا، وجعل النص تاريخًا، وقراءة البينيتين: الأدبية والاجتماعية - كلاً منهما - من خلال الأخرى، من دون تجاهل البنية النفسية التي تتشكّل ضمنها «ذهنية المُفاضلات» ذاتها. إضافة إلى الحواضن الحضارية المتعددة لمجمل أنساقها، وهو ما يقتضي استقطاب مناهج عدة، تتداخل حينًا، وتتناوب آخر، لتلامس مختلف أبعاد الأطروحة، وتطوقها من أغلب جوانبها، لأن تعقيد الفرضية يستدعي تركيب المنهج، وبساطتها تقتضي أحاديته.

إذا كان معنى الجِدَّة والابتكار في الإضافة العلمية هو الاختراع من العدم، فإنني لا أدعي ذلك أبدًا، لأن ذلك من خصوصيات الخالق المستحيلة في

حق البشر، وكل ما أدّعيه أن هذه المقارنة اجتهدت في تصميماتها وتحليلاتها وتأويلاتها وتعليقاتها، انطلاقاً من المُتَجَزِّز إلى ما لم يُتَجَزَّ، وتوليداً لما كان مجهولاً ممّا كان معلوماً، استنفاراً للطاقات الذاتية، وبُحْثاً عن الخصوصية التي فَطَرَنَا الله عليها، فأمعّناً في تدجينها للأنا الجمعي، خضوعاً لتربية القَبيلة. وكل ما يمكن استحضاره هنا من حصاد هذا البحث المضني، هو خلاصات تتمثل في عدة نقاط مختزلة ومركزة، لعل أهمّها:

• دخلت أطروحة المُفاضلات من باب المُفاضلات ذاتها، لأنها شكّلت عندي مزاجاً شخصياً، يخكم سلوكي وذهنيتي، حيث وجدت ذاتي في هذا المزاج الأندلسي الطاعني، فتقمّضته، وأردت أن أجعل عدوّاه تنبّثُ داخل التداول العام خطاباً وميولاً وسلوكاً، تغليبا للمعجم الأفضل، والذهنية الأمثل.

• اتخذتها مُنْظَاراً سحرياً أقرأ به الأدب والحياة، فتصبح النتائج التي أحصدها - وأنا أضعّه على عيني - مختلفة تماماً عن نتائج قراءاتي وأنا أنزعه.

• أعتقد أنني - بواسطته - استطعت أن أنفدَ برؤيته الكشافة، إلى خيوط وأمشاج الظاهرة المدروسة، أينما اندسّت في أنسجة الخطابات والممارسات الأندلسية، وحتى تلك التي لم تُصنّف يوماً داخل دائرة المُفاضلات.

• اختَرَقْتُ - عبر ذلك المِنْظَار - سُطُوح الأجناس الأدبية شِعْراً ونَثْراً، ومُخْتَلَف أساليبها، وتنظيرات النّقد حولها، لاكتشف بنى المُفاضلة الثاوية في أعماقها، مستقطّبا عشرات النصوص التي ما اجتمعت قط - بحسب علمي - تحت سقف واحد قبل هذا.

• كما أنني اتخذت هذه الأطروحة مدرسة، قرأت ضمنها ما لم أقرأه قبلاً في شأن الأدب الأندلسي، وشكّلت لنفسي من خلالها مكتبة شخصية، حيث كنت أقتني لكل فضل، وكل مَبْحث، كُتبه الخاصة به، ووفّرت لي - في شموليتها - أن يكون تخصّصي في الأدب الأندلسي مفتوحاً، غير محدود بفنٍّ، ولا عصر، ولا مضر، داخل الفضاء الأندلسي الفسيح البديع، وفتح لي التمرّسُ بها مداخلَ بحوث كثيرة.

• من هنا كانت «المفاضلات» - في اعتقادي - شُرْفَة، وَفَّرَتْ لِي - وربما تُوفَّر للقارئ - زاويةً نظر إلى الأدب الأندلسي، أوسع وأعمق، من أي إطلالة أخرى.

• كما أنني - تَلَبَّسًا بروح المُفاضلة في بُعْدِها الإيجابي الشريف - وجدت نفسي في أحيان كثيرة لا أتماهى مع كثير من آراء الدارسين الكبار الذين تناولوا الموضوع قبلي وتحليلاتهم، لأن منظور المُفاضلات ربما يمنحني ثِقَةً في القراءة الذاتية، ويجعلني - بغضَّ النظر عن تواضع مكانة الطالب الباحث، مقارنة بالأستاذ الكبير - لا أقتنع إلا بالمُفاضلة الخلاقة بين الرُّؤى والأطروحات، بحسب قُوَّة الحِجاج، وصَلَابَةِ المُتَكَا المُنطِقي، ودِقَّة المَلَمَح التَّأويلي.

• في ضوء ذلك، ربما أتجاسر على ادِّعاء تَحَقُّقِ الأطروحة العامة عبر النصوص والقضايا والأنساق، متغلغلة في بنية الذهنية الأندلسية، على الصعد المختلفة ؛ حيث كان:

- بيانها هو الطَّرَف الثابت، والآداب المتفاعلة معه هي المتغيرة.

- ومكانها هو المركز والأمكنة المُتفاضلة معه هي الهوامش.

- وزمانها الأندلسي هو ربيع الأزمنة كلها.

- وإنسانها العَرَبِيُّ هو المحور، والعناصر المُتنافِسةُ معه لَوَاحِق.

- وإيمانها الإسلامي هو المهيمن، والأديان المتحاوره معه تَوابع.

هكذا تَمَحَّضَتْ هذه الذهنية النزاعة إلى التَفَاضُل - عبر التفاعل الخلاق - هوية أدبية، مبدعة في بيانها، أندلسية فردوسية في مكانها، ربيعية في زمانها، عربية في إنسانها لسانها، إسلامية منفتحة في إيمانها وتمذهبها وعِرْفانها، وهذه هي ثوابتُ شخصيتها التي شكَّلت حلقات العمود الفقري لهيكل الأطروحة، إلا أنها ظَلَّت أيضًا إنسانية كونية، في انفتاحها على عوالمها الحافة بها من خارجها.

ربما كان هذا الانغلاق والانفتاح مُغطى من مُعطيات مَوَقيعها المَكانِي شِبْه الجزيري، ويتجَلَّى هذا المُعطى أيضًا في تَجَاذُبها الروحي والمِزَاجِي، بين الإغراب في الإبداع من جهة، والوسطية والاعتدال في الحياة العامة من جهة أخرى، وذلك كله ما يُفسَّر أيضًا جَدَل الاستقلال والتبعية في الذهنية الأندلسية عبر تاريخها، حيث كان الاستقلال منزَعًا شخصيًا متأصلًا، والتبعية إكراهًا أو اضطرابًا عابرًا، كما ينضاف إلى هذا جنوح الأندلسي - في ذهنيته العامة - إلى الرؤية الجَدَلِيَّة غير الحَدِّيَّة «إما - وإما»، انسجامًا مع بيئة هُوَيتِه المُرَكَّبَة حضاريًا، وثقافيًا، وعرقيًا، ودينيًا.

إذا أردنا تخييس الأطروحة في راهنية تجلياتها، فإن بعث المُفاضلات - معجمًا وذهنيَّة - مُهم في هذا الزمن الرديء الذي أصبح فيه حظ العرب والمسلمين من المُفاضلات قاصِرًا على أكبر عَلم، أو أكبر ساندويش، أو أكبر قِصَّة كسكس، إلى غير ذلك من التفاهات، التي تُحَرِّز فيها الأرقام القياسية، في حين يتصدَّرُ غيرُنا صفحاتِ كتاب «غينس» للأرقام القياسية في الإنجازات والاختراعات الرائعة والنافعة. كما أن جَدَلِيَّة التأثير والتأثير في الأدب، عبر هذه المُفاضلات، تُحَيِّنُ مناهج الأدب المُقارن، ونظريات اللسانيات، حول تَراوَسَل اللغات، عبر الجوار والحوار.

كذلك ربما يُعتبر حوار الأجناس الأدبية - ضِمْنَهَا - تأصيلًا للجدل المُثار منذ زمن عن الشعر والنثر وعلاقتهما، عبر القصيدة المُتَنَزِّة وقصيدة النثر، ومفهومَي الأدبية والشعرية في إشكاليتهما. هذا مع ملاحظة استحواذ النثر على مدونة هذه الأطروحة، خصوصًا الرسالة التي زاحمت القصيدة في بنيتها وأغراضها، انسجامًا مع نزعة الإغراب المهيمنة على الذوق الإبداعي هناك، وانسجامًا كذلك مع تلاؤم النثر عمومًا، والرسالة خصوصًا، مع الحُمولة الفكرية للمفاضلات، وملاءمة تقنياتها أيضًا لجو السَّجال والحِجَاج، على الرغم من أن النثرية هنا كانت متشَبَّعة بالشعرية، ممعنة في المفاضلة مع القصيدة، تخييلًا وتصويرًا.

زد على ذلك أن ثنائية البديهة والارتجال - في تفسير الجاحظ لها بارتباط

الأولى بالثقافة العجمية المدنية، وارتباط الثانية بالثقافة العربية البدوية - تُؤصل اليوم لكل ما نراه من السياسات العقلانية المخططة لها عند أولئك، والسياسات والقرارات الارتجالية عندنا، بكل ما يترتب على هذا وذاك من نتائج إيجابية هناك، وسلبية هنا، هذا مع ما تكتنزه الثنائية من ظلال الجدل الذي لا يزال مُثارًا في شأن الإبداع في زمن ثقافة السرعة.

كما أن اتخاذ الألوان والزهور والنباتات والأدوات رموزًا وأساطير وأقنعة، عن الأبعاد العرقية والطبقية والسياسية والحضارية، فيه تأصيل لتقنيات الرمز والأسطورة والقناع في الأدب الحديث، إضافة إلى الطابع المحلي الذي صَبَغ به الأندلسيون رموزهم وأقنعتهم المتشعبة بروح الخصوصية المميزة لبيئة بلدهم، وهذا ما يفقر إليه رواد الحداثة العربية المتلفعون برموز غيرهم، والمتقنّمون أقنعة مستوردة من خارج بيئتهم.

كما أن طريقتهم في تدبير الخلافات وترشيد الصراعات الدينية والإثنية والثقافية والمذهبية التي أُنْتُث فضاء المُفاضلات هناك، تمثل درسًا عميقًا في الحوار الحقيقي بين الثقافات والحضارات والديانات، يبدو أكثر صدقية وجدوى من الشعارات الجوفاء المغشوشة التي لاتعدو كونها «جعجعة بلا طحين». هذا مع ملاحظة أن علاقة الأندلسيين بالزمن مثلت علاقة تقدمية جمالية، غير رجعية سلبية، محكومة بالتقليد الأعمى، وفي ذلك تفسير لسرّ التقدم الذي تقوده اليوم حضارة تنظر إلى الأمام، وسر التأخر الذي تغرق فيه حضارة تمشي وعيناها مشدودتان إلى الوراء.

مهما يكن حظ هذا الحصاد المتواضع من التوفيق، فإني أدرك ما في عملي من هنات لم يسعفني الوقت ولا الجهد ولا العلم في تلافيتها.

في ضوء ذلك، يبقى أفق هذه الأطروحة مفتوحًا على المستقبل، إذ اكتفيت الآن بنحت ملامحها العامة، وتأسيس دعائم بنيتها، تاركًا قابلية الإضافة والتكميل متاحة في كل وقت وحين، والمُعَوَّل في ذلك على حصافة ملاحظات أساتذتي، وقرائي وتوقّد أذهانهم، وتضلعهم المعرفي، وتمرّسهم المنهجي، فلي

ولها أسعد الحظ بالعبور أمام المناظير النقدية الكشّافة لأساطين الأدب والنقد،
عبر تَحْكِيمَيْنِ عِلْمِيَّيْنِ، لا مهاودة فيهما، أوّلهما عندما أجازتها لنيل الدكتوراه،
بمرتبة الشرف الأولى، لجنة المناقشة الأكاديمية الاستثنائية، في جامعة محمد
الخامس في المغرب، والثاني عندما خضعت لتَحْكِيمِ النشر حديثاً في المركز
العربي للأبحاث ودراسة السياسات.

القسم الأول

المفاضلات: تأسيس الأطروحة

الفصل الأول

أنصاف المعجم والحقول الدلالية

«أرفع قدرًا، وأشهر ذكرًا... من أن تُفَاخَرَ، أو تُطَاوَلَ،
أو تُعَارَضَ، أو تُصَاوَلَ، أو تعادل»⁽¹⁾

إن مصطلح المفاضلات لا يتحدد مفهومه أكثر إلا إذا وُضِعَ في إطار شبكة المفاهيم التي ينزرع ضمنها، حيث يتأطر داخل حقل دلالي يزدهم بكثير من الألفاظ واشجة القرابة به، إلى درجة تكاد ترادفه، مثل المناظرات والمفاخرات، والمنافرات التي تشترك في التفاعل بين طرفين فأكثر في صفة ما، على وجه المغالبة أو المشاركة على الأقل، بحسب ما توحى به هذه الصيغة الصرفية المفردة في وزنها المتعددة في دلالتها. إلا أن لكل من تلك الكلمات حمولة يخصصها الاستعمال اللغوي لها، تضمن نوعًا من التمايز يمنع الترادف المطلق الذي قلما يوجد في اللغة، إن كان يوجد أصلًا.

هنا لا بد من الإشارة إلى أن مصطلح المفاضلات ليس من أكثر أخواته شيوعًا في مجال الأدب عمومًا، ولا سيما في التداول الأندلسي، أو في الكتابات بشأن أدب هذا البلد، حيث كان الجنوح إلى بعض أخوات المفاضلات أكثر في هذا السياق. هذا أحد أسباب اختيارنا هذا المصطلح الأقل تداولًا، على

(1) ابن الخطيب عن مالقة: لسان الدين محمد بن عبد الله بن الخطيب، ربحانة الكتاب ونجمة المتألف.

الرغم من حضوره القوي في الذهنية الأندلسية، وهيمنة الضمنية على أخواته، لأنه يحتويها أكثر مما تحتويه. هنا ينبغي أن نعرض بعض ما يدور في فلك المفاضلات من المصطلحات المصاغة لها، لتؤكد حضور هذا الحقل الدلالي - في مجمله - داخل أدبيات الأندلس، ولنستجلي ما يميز المصطلح الذي اخترناه ضمن شبكته الغنية بأشباه المترادفات الجديرة بمجرد مثل هذا، يمهّد لوضع معجم للمفاضلات في الأدب الأندلسي على الأقل، وهو موضوع بكر وثري بالإحياءات والدلالات المعجمية والصّرفية والحضارية.

وضعنا اليد - حتى الآن - على عشرات المصطلحات الداخلة في شبكة المفاضلات مفاهيميًا، وعانينا في محاولة تصنيفها إلى زُمر، في مصفوفات متعددة، بحسب دلالتها المفاضلانية، بدءًا بالأدنى في الدلالة على التفاضل.

أولاً: المشاركات

نعني بالمشاركات الألفاظ الدالة على التشارك في الفعل بين فاعلين، والممثلة نواة الحقل الدلالي وقاعدة انطلاق سلّم المفاضلات وتصاعده. وهي - على الرغم من دلالة المشاركة - لا تنفك عن دلالة مفاضلانية، لأنها طبيعة كل متشاركين لا يكتفيان بمجرد المشاركة، وتنحو على كل حال نحو التشارك في السلبي وفي الإيجابي؛ فالمشاركات السلبية هي التي تمثّل تفاضلاً لكن في غير الفضل. ومن أمثلة معجمها الذي استخلصناه من أدبيات الأندلس، شعراً ونثراً، نكتفي بالمخادعة؛ المراوغة؛ المداهنة؛ المدالسة؛ الموالسة؛ المقابحة؛ المجانبة؛ المناكرة؛ المعاضّة؛ المداهاة؛ المماطلة. أما المشاركات الإيجابية فهي الدالة على التفاعل في شيء حيادي أو إيجابي الدلالة، قد يقتصر على مجرد المشاركة، وقد يوحى السياق بتجاوزها إلى فلك التفاضل فيه. ومن أمثلتها: المهادة؛ المقاسمة؛ المشاكلة؛ المواضعة؛ المساكنة؛ المشاركة؛ المجاورة؛ المسالمة؛ المعاشرة؛ المقارضة؛ المجالسة؛ الملازمة؛ المداخلة؛ الملايسة؛ المشاهدة؛ الملاقة.

إن الإنسان بطبيعته كائن اجتماعي، لأن اسمه - على قول - مركّب من إنسين، فهو بفطرته تواق إلى التفاعل مع الآخر، ولا سيما في الأندلس التي أضافت إلى غربة الإنسان الوجودية المرافقة له منذ إنزاله من الجنة إلى الأرض، غربة الموقع مكاناً وإنساناً ووجداناً⁽²⁾، وهو ما جعل الأندلسي يعتبر التعاطي مع الآخر ضرورة، والمشاركة في الفعل الحضاري واجباً عينياً مقدساً، إذ يقول أبو عبد الله بن الكتاني المذحجي شيخ ابن حزم: «إن من العجب من يبقى في العالم دون تعاون على مصلحة! أما يرى الحرّاث يحرق له، والبنّاء يبني له، والخرّاز يخز له، وسائر الناس كل يتولى شغلاً له فيه مصلحة، وبه إليه ضرورة؟ أما يستحي أن يبقى عيلاً على كل من في العالم؟ ألا يعين هو أيضاً بشيء من المصلحة؟»⁽³⁾.

زكّى ابن حزم هذه الرؤية النسقية للمهن أو المصالح، معتبراً إياها داخلة في التعاون على البر والتقوى المأمور به شرعاً. وإذا كانت هذه الرؤية هنا ركزت على الجانب العملي في ذهنية المشاركة، فإن التشارك النظري المعرفي كان حاضراً بقوة، من خلال موسوعية التكوين الأندلسي، فالعالم كان يوصف بالمشارك والفقيه يوصف بالمشاور، حتى أن يحيى بن مجاهد الفزاري فسّر رؤية الأندلسيين بشأن ضرورة المشاركة المعرفية

(2) يسميها ابن الخطيب: «الوطن الغريب»، انظر: أبو العباس أحمد بن محمد المقرئ، أزهار الرياض في أخبار القاضي عياض، تحقيق سعيد أحمد أعراب ومحمد بن ناويت الطنجي (الرباط: اللجنة المشتركة لنشر التراث الإسلامي بين حكومة المملكة المغربية وحكومة دولة الإمارات العربية المتحدة، [د.ت.]), ج 1، ص 160 و 163. وكذلك يصفها ابن منظور القيسي بـ «الجزيرة المنقطعة»، انظر: أبو الحسن علي بن محمد النباهي، تاريخ قضاة الأندلس: أو كتاب المراقبة العليا فيمن يستحق القضاء والفتيا، تحقيق لجنة إحياء التراث العربي في دار الأفاق الجديدة، ط 5 (بيروت: دار الأفاق الجديدة، 1983)، ص 156.

كما يعتبر المعتمد بن عباد أهل الأندلس «غرباء بين بحر مظلم وعدو...» انظر: لسان الدين محمد بن عبد الله بن الخطيب، الحلل الموشية في ذكر الأخبار المراكشية، تحقيق سهيل زكار وعبد القادر زمامة (الدار البيضاء: دار الرشد الحديثة، 1979)، ص 44. وفي هذا السياق نفسه: يوصي المنصور الموحي بالأيام واليتيمة يعني الأندلس وأهلها (ص 160).

(3) أبو عبد الله محمد بن فتوح الحميدي، جذوة المقتبس في ذكر ولادة الأندلس (القاهرة: الدار المصرية للتأليف والترجمة، 1966)، ص 49.

بقوله إنه «كان يأخذ من كل علم طرفًا، فإن سماع الإنسان قوّمًا يتكلمون في علم، وهو لا يدري ما يقولون غمة عظيمة»⁽⁴⁾.

مهما يكن الأمر، فإن قانون جدلية الحياة ونسبيتها يقتضي أن يتجاذب هذا التفاعل لَوْنًا الخير والشر، الإيجابي والسلبي، وكما يكون الوجهان معًا داخلين في ذهنية المفاضلات، كان الأندلسي يتحدث عن المشاركات السلبية منكرًا، ويتحدث عن الإيجابية مقررًا.

ثانيًا: المماثلات

تتميز المماثلات بأنها أكثر ودية من لاحتقتها، إذ ينزع فيها أحد الطرفين إلى أن يعادل الآخر. ومن أمثلة معجم هذا الحقل الدلالي: المماثلة؛ المشابهة؛ المشاكلة؛ المضاهاة؛ المقابلة؛ الموازنة؛ المساواة؛ المكافأة؛ المقايضة؛ المحاذاة؛ الموازة؛ المناغاة؛ المضاربة. وهذه الزمرة من المفاعلات تدخل في المفاضلات، باعتبارها نزوعًا مستمرًا من طرف المماثل للتعادل مع المماثل، تمرّدًا على قانون الحد الأدنى للتشبيه، وبهذا تجسد - على أقل تقدير - منزلة أسمى من مجرد المشاركة في سلّم المفاضلات، ويتعزز ذلك عندما توضع المماثلة في سياق النفي، وهو ما يجعلها مفاضلة أكثر منها مجرد مضاهاة.

مهما يكن الأمر، فإن هذه المماثلة كانت - حضاريًا - محطة أساسية في مسار تحقيق الذات الأندلسية؛ فقبل الاستقلال والتميز - ثم التفوق - لا بد من تحقيق المماثلة والتكافؤ الندي مبدئيًا. وهذا ما اتصفت به علاقة الأندلس بالمشرق مثلاً، باعتباره أكبر نموذج مُختَذى في مرجعياتها المفاضلانية⁽⁵⁾.

من هنا يبدو أن التشبيه أو التمثيل - كما كان هدفًا حضاريًا - كان حاجيًا

(4) الحميدي، ص 379.

(5) في هذا الإطار يندرج كتاب سليم ريدان، ظاهرة التماثل والتميز في الأدب الأندلسي، من القرن الرابع إلى السادس هجريًا، 2 ج، آداب؛ 46 (تونس: جامعة منوبة، 2001).

إبداعيًا لدى الأندلسيين⁽⁶⁾. وإذا كان بعضهم يتباهى بقدرته على إيجاد التشبيه في كنه حقيقته، مثل أبي جعفر أحمد الغزال الحميري (ت 631 هـ / 1234 م) الذي يقول:⁽⁷⁾

كُلُّتُ تَشْبِيهَهُ يَوْمًا فَقُلْتُ: خُذُوا إِلَيَّ
تَشْبِيهَ بِالْخُبَرِ لَا يَشْغَلُكُمْ الْخَبَرُ⁽⁸⁾

كان أبا العباس أحفمد بن شكيل (ت 605 هـ / 1208 م) - على الرغم من قدرته الخارقة في - هذا الباب - يشعر أحيانًا بالعجز أمام إيجاد وجه الشبه لحالته النفسية المأساوية:

أَلَا مَثَلٌ لِي إِنَّهُ لَيَ مُعْجَزٌ وَإِنِّي لِأَمثالِ الْوَرَى لَضَرْوُبُ
إِذَا قُلْتُ فِي شَيْءٍ كَأَنِّي كُنْتُه وَسِرُّ اتِّخَاذِ الْمُشْبِهِينَ عَجِيبُ⁽⁹⁾

ارتقى الأندلسيون بهذا التشبيه والمماثلة إلى أبعد آفاقه الصوفية الفلسفية، حيث رأى محمد مفتاح أن ابن الخطيب، تأثرًا بالمنهاجية الهرمسية والأفلاطونية والأفلاطونية المحدثة التي تقوم على التشبيهات والترابطات، بنى كتابه روضة التعريف بالحب الشريف على تشبيه شيئين بشيئين، والشيطان المُشَبَّه بهما هما الأرض والشجرة، والشيطان المُشَبَّهان هما: النفوس والمحبة، وليصح التشبيه لا بد من وجه شبه، ولا بد من أن يلحق المعروف باللامعروف، والأدنى بالأعلى، والناقص بالأشمل، تبعًا للمجالات الإدراكية المختلفة.

(6) خصصوا له مؤلفات عدة، انظر: أبو عبد الله محمد بن الكتاني، كتاب التشبيهات من أشعار أهل الأندلس، تحقيق إحسان عباس، ط 2، الشعر ديوان العرب؛ 1 (بيروت: دار الشروق، 1981). هناك أيضًا: حلية اللسان وبغية الإنسان في الأوصاف والتشبيهات والأشعار السائرات لأبي عامر السالمي، انظر: أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن أبي بكر بن الأبار، الحلة السيرة: في تراجم الشعراء من أعيان الأندلس والمغرب من المائة الأولى للهجرة إلى المائة السابعة، وضع حواشيه وعلق عليه علي إبراهيم محمود (بيروت: دار الكتب العلمية، 2008)، ص 36 و 174، وكذلك كتاب الفرائد في التشبيهات لابن أبي الحسن القرطبي (ابن الأبار، ص 130 - 149).

(7) أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن أبي بكر بن الأبار، تحفة القادم، أعاد بناءه وعلق عليه إحسان عباس (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1986)، ص 220.

(8) المصدر نفسه، ص 446.

(9) أبو إسحاق إبراهيم بن الحسن البونسي، كنز الكتاب ومنتخب الآداب: السفر الأول من النسخة الكبرى، تحقيق ودارسة حياة قارة، ج 2 في مج 1 (أبو ظبي: المجمع الثقافي، 2004)، ص 446.

إن التشبيه الأول هو المحبة شجرة، وإجراء التشبيه هو أقسام المحبة أغصان الشجرة، وحكايات المحبة أوراق الشجرة، وأخلاق المحبة أزهار الشجرة، وغايات المحبة أثمار الشجرة.

أما التشبيه الثاني فهو النفس أرض، والنفس هي النفس الأمّارة، والنفس اللوامة، والنفس المطمئنة... وإذا نظرنا إلى مغزى هذه المنهاجية، وجدنا ابن الخطيب استثمر ما ورد من أقوال متواترة، وآثار مشهورة في الأرض والشجرة، وما ورد في الثقافة الدخيلة، لإقامة تشبيهات للربط بين أجزاء الكون، والتأثير بينها بالتجاذب وبالتنافر، ولتحقيق الجمع بين النبوة والحكمة والملك، بناء عليه فإن هذا العالم الصغير الجزئي هو الأندلس مرتبط بالعالم الكلي الكبير، يستمد منه المدد والعون⁽¹⁰⁾. وهكذا يكون النزوع الأندلسي إلى المماثلة الفضلى قد وصل إلى مدى ما وراء وراء.

ثالثاً: المخاطبات

إن هذه المقاولات القائمة على تفاعل الأقوال، تنقسم إلى مصفوفة سلبية وأخرى إيجابية:

- المخاصمات، وتتميز بالصيغة الخلافية غالباً مثل: المخاصمة؛ المجادلة؛ المحاكمة؛ المهاترة؛ المغالطة؛ المماحكة؛ المحاجة؛ المحاذة.

- المحاور، وتسم بالصيغة المهادنة في الغالب، مثل: المحاورة؛ المناقشة؛ المفاوضة؛ المخاطبة؛ المراجعة؛ المجاوبة؛ المشافهة؛ المقابلة؛ المحاضرة؛ المذاكرة؛ المواجهة؛ المرافعة.

تعتبر المقاولات في بعدها اللغوي وبمُنَحْيَيْهَا: الخصامي والحواري مجالاً حيويًا للتفاعل الأندلسي، داخليًا وخارجيًا؛ حيث كان الأدباء هناك يعتبرون

(10) تراث الأندلس تكشف وتقويم، بإشراف محمد حجي، ج 2 (الدار البيضاء: مؤسسة الملك عبد العزيز آل سعود للدراسات الإسلامية والعلوم الإنسانية، 1993)، ج 2: نماذج تقديم المؤلفين والمؤلفات، ص 167 - 168.

المراجعة بينهم ستة مرعية، والإخلال بها تصرفاً مرفوضاً، وخروجاً على الملة، ف«الجواب فرض يخرج مُعْطَله، ويخرج عن ملة التصافي مُبْطَله»⁽¹¹⁾.

في ضوء هذا كانوا يستشعرون الضيم والإهانة في الإمساك عن المراجعة، فالمعتمد بن عباد (ت 488هـ/ 1095م) لم يتقبل أن يستهديه أبو الحسن علي بن عبد الغني الحصري القيرواني (ت 488هـ/ 1095م)، خلال مروره أسيراً بطنجة، ثم لا يرد على الشعر الذي أرفقه بجائزته، فينبّهه قائلاً:

قُلْ لِمَنْ جَمَعَ الْعِلْمَ مَ وَمَنْ أَحْصَى صَوَابَهُ
كَانَ فِي الصُّرَّةِ شِعْرٌ فَتَنْظَرْنَا جَوَابَهُ⁽¹²⁾

هذا أبو محمد عبد المجيد بن عبدون الفهري (ت 529هـ/ 1135م) يرسل الطبيب الأديب أبا العلاء بن زهر (ت 526هـ/ 1132م)، خاطباً وده، وعندما يتخلف الأخير عن جوابه لشغل عرض، يعاتبه قائلاً:

خَطَبْتُ إِلَيْهِ مِنْ هَوَاهُ عَقِيلَةً وَأَعْطَيْتُ مِنْ شُكْرِي وَأَغْلَ بِهِ مَهْرًا
فَأَطْرَقَ لَمْ يَنْبَسْ بِخَرْفٍ، وَلَمْ يُعُدْ إِلَيَّ جَوَابٌ مِنْهُ نَظْمًا وَلَا نَثْرًا⁽¹³⁾

استشعاراً لهذا الحرج الذي يخلفه عدم المراجعة في نفسية الأندلسي الحساس، كانوا يتكلفونها على كل حال⁽¹⁴⁾.

هكذا، كانوا يتهيئون المفاتحة في الخطاب، إشفافاً من حرج تجاهل الطرف المخاطب، فابن بسام يمهّد لمراسلته أبا بكر بن عبد العزيز (ت 456هـ/ 1064م) قائلاً: وما زلت «أحن إلى مفاتحة الخطاب، وقلّما يقع إلا بأسباب، إذ الدخول

(11) أبو نصر الفتح بن محمد بن عبيد الله بن خاقان، قلائد العقيان ومحاسن الأعيان، حققه وعلق عليه حسين يوسف خربوش، 4 ج (عمان: مكتبة المنار، 1989)، ج 2، ص 525.

(12) أبو الحسن علي بن بسام الشتريني، الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، تحقيق سالم مصطفى البدري، 4 مج (بيروت: دار الكتب العلمية، 1998)، ص 38.

(13) المصدر نفسه، ج 2، ص 142. البيت الثاني: يمكن أن يقرأ: «ولم يُعِدْ إِلَيَّ جَوَابًا...»، ولكن مصدره هنا اعتمد رواية المتن، وهي أيضًا صحيحة.

(14) المصدر نفسه، ج 2، ص 190. حيث يقول أحدهم:

تكلّفت المراجعة وحس القريحة مثمود وفي جو الذهن ركود وجمود.

لا يكون إلا على باب، وعندهم - على علمك - أن الهجوم عليه دون سبب نوع من الجفاء، وضرب من مفارقة الحياء، لا يستجيزه إلا من كان من الأدب بمغزل، وللأمور غير مُحَصَّل، فلك الفضل في المراجعة - إن تأتت - عنها، ولو بقليل حروف»⁽¹⁵⁾.

أجل، إن المراجعة مهما تقلَّ حروفها تُعتبر رفْعًا للخرج وجلبًا للأنس، وقد كتب بعض الأندلسيين إلى أحد إخوانه:

أبا بكرِ اسمَعُها وراجعْ مؤنَّسا ولو بقسيمٍ أو بمضراعٍ قافية⁽¹⁶⁾
 إن الأندلسي لا يحبُّ العزْفَ المُنفرد، لا يحب لصدى صوته أن يتلاشى في متاهات الأثير، من دون أن يراجع صدى صوت آخر، يؤنس وحشته، وفي هذا يقول ابن حريق:

ويؤنسنِي - وإن كانتْ مُحالًا - مُراجعةُ الصدى قِيَلًا بَقِيل⁽¹⁷⁾
 بل إن الرِّقاع بين الأصدقاء تُعتبر - عندهم - تحفةً نفيسة، يتلهفون عليها مفاتحةً ومراجعةً⁽¹⁸⁾، وفي ضوء هذا قرروا أنه «إذا عدم التناطِق، وجب التباطُق»⁽¹⁹⁾.

على الرغم من تهيئهم الأنف للتسؤُر على الخطاب مفاتحة، من غير سابق أسباب، فإن شغفهم بها جعلهم يعطون اقتحام هذا المحظور - إن حَدَثَ -

(15) ابن بسام الشتريني، ج 2، ص 317.

(16) المصدر نفسه، ص 464، وكتب بعضهم:

مراجعتك الكريمة مؤنسة وعن النفس منفسه

المصدر نفسه، ج 3، ص 35.

(17) محمد بن شريفة، دراسة وتحقيق، ابن حريق البلنسي: حياته وآثاره (الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة)، 1996، ص 144، ومحمد بن شريفة، أديب الأندلس أبو بحر التجيبي: عمر قصير وعطاء غزير 561 هـ / 598 هـ (الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة)، 1999، ص 295.

(18) بن شريفة، ابن حريق البلنسي، ص 94. حيث يقول ابن حريق معذراً عوامل راحته:

أورقة من صاحب هي تحفة إن الرقاع لتحفة النبهاء.

(19) ابن بسام الشتريني، ج 2، ص 437.

تفسيرًا نفسيًا ميتافيزيقيًا، يرجع إلى تجاذب الأرواح في عالم الغيب: «فقد يتراسل الناس، وإن لم تتقدم مُباشرة، ولا سبقت مخالطة، لأسباب تصل أهواءهم، وأحوال تجمع أرواحهم، فتأنلف قلوبهم، وتعود ذاتُ بينهم كأن لم نزل ملتئمة، وتلوح قواعد مُواخاتهم كأن لم تبرخ مستقرة مستحكمة»⁽²⁰⁾.

إذا كان هذا التفاعل البياني يلبي حاجة نفسية، فإنه - أيضًا - يشبع حاجات عقلية، باعتباره أهم تقنيات الجدل والسجال، ولذلك قالوا: «إن التحوارَ لِيُطَمِّنُ به البرهان»⁽²¹⁾.

لعل هذه التوطئة تفسر وفرة المعجم المؤث لهذا العنوان، يُعديه الودّي و«الرّدي»، بقدر ما تفسر شيوع أدبيات المراجعات الثرية والشعرية بينهم، مشافهة ومكاتبه. هذا بالإضافة إلى وفرة كتاباتهم المنتمية إلى حقل الردود والنقائض التي مثلت ظاهرة فردية وجماعية، حيث كان النحوي الإشبيلي: أبو الحسن بن خروف الحضرمي (ت 609هـ/ 1212م) - على المستوى الفردي: «كثير العناية بالرد على الناس، حتى ردّ على بعض شيوخه ومنهم أبو الوليد بن رشد (595هـ/ 1199م)»⁽²²⁾.

أما على المستوى الجماعي، فإن أهم الأمثلة لذلك ردود أدباء الأندلس على رسالة ابن غرسية، التي سنعرض لها لاحقًا، إضافة إلى تناسخ أدبيات «ما اسمك يا أخا العرب»، انبثاقًا من أرجوزة أحمد بن سيده⁽²³⁾، واستمرارًا مع من جاء بعده، فكل هذه الردود استمرت متفاعلة عبر القرون، ضربات ارتدادية على الهزات الأولى لزلزلها.

(20) ابن بسام الشتريني، ج 3، ص 123.

(21) المصدر نفسه، ج 3، ص 137.

(22) أبو عبد الله محمد بن عبد الملك المراكشي، الدليل والتكملة لكتابي الموصول والصلة،

تحقيق إحسان عباس (بيروت: دار الثقافة، 1965)، السفر 8، ج 5، ص 320.

(23) هذا الاسم مشكّل في نطقه وكتابه، ولكن ابن خلكان ضبطه ضبط عبارة، يزيل اللبس،

فقال: «وسيدة بكسر السين، وسكون الباء المثناة من تحتها، وفتح الدال المهملة، وبعدها هاء ساكنة».

انظر: شمس الدين أبو العباس أحمد بن محمد بن خلكان، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، حققه

إحسان عباس (بيروت: دار صادر، 1900)، ج 3، ص 131.

رابعًا: المغالبات

تتميز المغالبات بكون الجهد المبذول - في الأغلب - خلالها جهدًا عضليًا في أصل دلالتها على الأقل، وتنقسم إلى مغالبات قتالية وأخرى سلمية، حيث إن الأولى تتميز بأن الجهد المبذول فيها للغلب ذو حمولة مؤذية، مثل: المغالبة؛ المجاهدة؛ المقارعة؛ المجالدة؛ المنازلة؛ المناهضة؛ المساورة؛ المحاربة؛ المناهبة؛ المغاورة؛ المقاومة؛ المصادمة؛ المثاغرة؛ المناوأة؛ المنافحة؛ المكافحة؛ المخاطرة؛ المزاحمة؛ المناطحة؛ المطاردة؛ المحاماة؛ المجاهضة؛ المناجزة؛ المراغمة؛ المصاولة؛ المصارعة؛ المجاذبة؛ المنازعة؛ المهاصرة؛ المهارشة؛ المزاحمة؛ المصابرة؛ المذارعة. هذا في حين أن هدف الثانية سلمي وإن تكن تشترك مع الأولى في حضور الجهد العضلي في الدلالة الأصلية، وذلك مثل: المسابقة؛ المهاتفة؛ المجارة؛ المساجلة؛ المباراة؛ المبادرة؛ المماتحة؛ المطاولة؛ المهاطلة؛ المقامرة؛ المحاضرة (سباق الجُرَي)؛ المعاطاة؛ المجارة؛ الملاعبة.

هنا يبدو أن اختزال هذا الفيض الغامر الذي جمعناه من معجم المفاضلات تحت اسم المغالبات، له ما يسوغه في قوة حضور ذهنية المغالبة، وهوايتها المتحكمة في حياة هذا البلد، في بُعديها القتالي والسلمي؛ حيث كانت الأندلس حضاريًا مجرد سلسلة مغالبات عسكرية بدأت دينية، ثم تلونت عبر التاريخ بألوان قبلية وسياسية وعرقية، لتعود دينية كما بدأت أول مرة، من عهد الفاتحين إلى الولاة، إلى الأمراء إلى الخلفاء، إلى ملوك الطوائف، ثم إلى تناسخ الدول الخارجية المتغلبة من المرابطين والموحدين، ثم من النصريين، إلى النصاري ختامًا.

رافق هذا التجاذب الممتد عبر القرون - ما بين الفتح إلى الاسترداد - معجم ثري للمغالبات، فمنذ أن «امتلاّت الأندلس بالفتن، وصار في كل جهة متغلب»⁽²⁴⁾، استُشِفَّ بعض المتبصرين - بعمق - أن «هذه مُغالبة على الأمر، لا ندري إلى أين تُوصِل»⁽²⁵⁾.

(24) الحميدي، ص 12.

(25) أبو مروان حيان بن خلف القرطبي بن حيان، المقتبس من أنباء أهل الأندلس، حققه وقدم له محمود علي مكي (القاهرة: [لجنة إحياء التراث الإسلامي]، 1971)، ج 2، ص 16.

أما الجانب السلمي، فكانت ذهنية التغالب، أيضًا، حاضرة فيه بقوة، لا داخل منظومة الأخلاق ولا المكونات العرقية فحسب، بل حتى داخل التخصصات العلمية والعملية والأخلاقية للشخص الواحد؛ فهذا أحدهم «غلبت عليه الكتابة»⁽²⁶⁾، بينما يعلن الثاني هيمنة الشعر على وجدانه⁽²⁷⁾، وهناك ثالث «الغالب عليه الطب»⁽²⁸⁾، ورابع «غلب عليه العمل الصالح»⁽²⁹⁾، وخامس «غلب عليه الثناء والذكر الجميل، حتى تمالأ أهل وقته على محبته»⁽³⁰⁾.

لم تكن المغالبة في الألعاب أقل حضورًا من سابقاتها، ففي بلاط الأمير محمد بن عبد الرحمن الأموي (273هـ/ 886م)، حدث أن غلب الفتى أيدون أميره هذا في الشطرنج، فكبر عليه الأمر حتى استقدم وزيره تمام بن عامر الثقفي (283هـ/ 896م)، فانتقم له من غالبة، حيث «وَالَى عَلَيْهِ قَمَرَاتٍ مَتَوَالِيَةً، انقطع أيدون إثرها، فسُرَّ الأميرُ بوقِّمِه، وعَدَّهُ نصرًا له»⁽³¹⁾.

غير بعيد عن هذا السياق نقل ابنُ عمار (ت 477هـ/ 1084م) المواجهة العسكرية مع إذفونش إلى رقعة الشطرنج، جاعلاً النصر فيها نصرًا في المعركة، والهزيمة فيها هزيمة أيضًا، ولذلك أذعن الإذفونش لشروط ابن عمار المسبقة، حين غلبه، فرجع عن بلاد المعتمد⁽³²⁾. كما استفاد ابن العربي المعافري (ت 543هـ/ 1148م) - على موسوعيته المعرفية - من خبرته القديمة، أيام الطفولة، في هذه اللعبة، حينما قذفه اليم بالساحل، مع أبيه ورفاقهما جياعًا عراة، خلال رحلتهم إلى المشرق، إذ وجدوا أميرًا يلعب الشطرنج

(26) أبو جعفر أحمد بن إبراهيم بن الزبير، صلة الصلة، تحقيق عبد السلام الهراس وسعيد أعراب، 5 ق (الرباط: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1993 - 1995)، ق 4، ص 147.

(27) انظر: ابن بسام الششتري، ج 2، ص 457. حيث يقول الشاعر:

وما الشعر من همي ولكن خواطري تغالبني فيه وهن غوالبني

(28) ابن الزبير، ق 3، ص 243.

(29) المصدر نفسه، ق 3، ص 232.

(30) المصدر نفسه، ق 3، ص 228.

(31) انظر: ابن حيان، ص 180.

(32) انظر: أبو محمد عبد الواحد بن علي المراكشي، المعجب في تلخيص أخبار المغرب،

وضع حواشيه خليل عمران المنصور (بيروت: دار الكتب العلمية، 1998)، ص 85 - 86.

مع بعض أتباعه، فأعطاه ابن العربي استشارة غلب على إثرها، فأكرم الأمير مشواهم وكساهم وأطعمهم من جوع، وآمنهم من خوف⁽³³⁾.

أما سباق الخيل⁽³⁴⁾ وسباق الزوارق⁽³⁵⁾ في أيام المهرجان، فقد كان لهما حضور أقوى من مصارعة الثيران والأسود التي تُعتبر طقسًا أندلسيًا بامتياز⁽³⁶⁾.

وبالجملة، تأخذ المغالبة طابع السُّنة الكونية، في كل كيان مُركَّب:

قضت العقول بأنَّ كلَّ مُركَّبٍ ينحلُّ مثلَ تَغَالِبِ الأضدادِ⁽³⁷⁾

هكذا لم يكتفِ الأندلسيون بسباقات الألعاب وتغالبات حقول المعارف في تكوينهم، حتى أطروها، ضمن سياق المفاضلة، في بُعدها الخلقي؛ فأبو بكر بن القبطرنة (كان حيًّا 520هـ/ 1029م) يخاطب أبا بكر بن قزمان (ت 554هـ/ 1159م): «المجد - أعزك الله - سباق، والفضائل استحقاق، وأنا أرُدُّ قولهم فيها بالمُجدود، وأقول: لأمرٍ ما يسودُّ من يسود»⁽³⁸⁾.

(33) انظر: أبو العباس أحمد بن محمد المقرئ، نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، تحقيق يوسف الشيخ محمد البقاعي (بيروت: دار الفكر، 1988)، ج 2، ص 31.

(34) انظر: الحميدي، ص 93؛ ابن بسام الشتريني، ج 2، ص 278 - 282، وابن الأبار، تحفة القادم، ص 10 - 42.

(35) انظر: ابن بسام الشتريني، ج 2، ص 304 - 305، ومحمد بن شريفة، دراسة وتحقيق، ابن لبال الشريشي: 508 - 582 هـ/ 1114 - 1187 م ([الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة]، 1996)، ص 54 و90.

(36) انظر: ابن الأبار، الحلة السيرة، حول صراع الأسود، ص 304، وانظر أيضًا: أبو الوليد إسماعيل بن الأحمر، أعلام المغرب والأندلس في القرن الثامن، وهو كتاب نثر الجمان في شعر من نظمنا وإياه الزمان، حققه وقدم له محمد رضوان الداية (بيروت: عالم الكتب، 1986)، ص 350، وانظر كذلك: لسان الدين محمد بن عبد الله بن الخطيب، الإحاطة في أخبار غرناطة، حقق نصه ووضع مقدمته وحواشيه محمد عبد الله عنان، 4 مج (القاهرة: مكتبة الخانجي، 1973)، ج 2، ص 6 - 7. وانظر أيضًا: عمر فاديو، «الأصل الأندلسي لمصارعة الثيران»، ترجمة صلاح يحيوي، مجلة الفيصل، العدد 326 (تشرين الأول/ أكتوبر 2003)، ص 49 - 55، وانظر كذلك: عبد القادر زمامة، «مهرجانات مصارعة الحيوانات في غرناطة وفاس»، المناهل، السنة 3، العدد 6 (تموز/ يوليو 1976)، ص 390 - 396.

(37) ابن الأبار، تحفة القادم، ص 229.

(38) ابن بسام الشتريني، ج 2، ص 451.

لعل أصدق دليل على تجذر المغالبة في ذهنية القوم يتمثل في أن آخر شعار رسمي احتفظت به الدولة الأندلسية هو «لا غالب إلا الله»، وفي ضوء هذا اليقين الإيماني، يقول أبو بكر: يحيى بن عبد الجليل (ابن مُجبر) الفهري (535 - 588هـ / 1140 - 1192م):

لَمْ لَيْسَ يَغْلِبُ كُلُّ جَيْشٍ قُدَّتْهُ وَنَصِيرُهُ وَظَهِيرُهُ الْغَلَابُ؟⁽³⁹⁾

خامسًا: المفاضلات

المفاضلات - عندنا - ما يتحد في النزوع إلى هدف سام غالبًا، مثل الفضل والحسن والكرم والجمال والنفاسة والبهاء والفخر والحسد المحمود والنظر الاعتباري، إلى آخر جذور الدلالة هنا، ومصفوفتها المعجمية، مثل: المفاضلة؛ المكارمة؛ المحاسنة؛ المجاملة؛ المنافسة؛ المكابرة؛ المفاخرة؛ المناقدة؛ المناظرة؛ المحاسدة؛ المطايبة؛ المباهاة؛ المزاهة؛ المكاثرة.

هكذا تُعتبر المفاضلات ذروة التفاعل الثقافي والحضاري والاجتماعي في الحياة الأندلسية، حيث أصبحت بمفهومها الإيجابي المثالي مهيمنة على غيرها من أخواتها، وذلك ما يلائم دلالتها اللغوية، فـ «اسم التفضيل ما اشتق من فعل الموصوف، بزيادة على غيره»⁽⁴⁰⁾.

نظرًا إلى أن هذه الزيادة في الفضل تقتضي - مبدئيًا - المشاركة في الوصف، فإن ابن بسام - إعجابًا بابن برد - لا يستجيز المفاضلة بينه وابن فتوح؛ «إذ لا يُمَثَّلُ بينهما بأفضل»⁽⁴¹⁾. وبالحكم ذاته قضى الحجاري بين ابن برد الأصغر وجده، في النظم خاصة، غير مستسيع أن يجعل «بينهما أفعل»⁽⁴²⁾.

على الرغم من التحرج المعلن هنا في هذين الموضعين، فإن أفعل

(39) بن شريفة، أديب الأندلس، ص 286.

(40) علي بن محمد الجرجاني، مختصر كتاب التعريفات (الرياض: دار طويق، 1900)، ص 16.

(41) ابن بسام الششتيني، ج 1، ص 481.

(42) ابن سعيد المغربي، ج 1، ص 52.

التفضيل هيمنت بشكل واضح على أحكام الأدباء نقدًا وأخلاقيًا، إذ لا يستغني عنها نسق المفاضلات في المجالين معًا⁽⁴³⁾.

تماهى الإنسان الأندلسي مع الفضل، اسمًا ومسمى ونسبًا⁽⁴⁴⁾، فصرّح بذلك أبو بحر التجيبى حين مدّح أحد أبناء الفضل، أعيان أوريولة⁽⁴⁵⁾.

بل إنهم يقلبون الآية حين يجعلون الفضل مشتقًا من الإنسان الأندلسي، وليس العكس، فمنه «اشتقاق اسم السؤدد والفضل»⁽⁴⁶⁾.

في إطار هذا التماهى مع الفضل في الأندلس، نجد أبا عمران الميرتلي (ت 604هـ / 1208م) «المعروف بـ الفاضل أحد أفراد الرجال، ممن جمع الله له العلم والعمل، لزمه اسم الفاضل صفة أطلق الله له بها ألسنة الأنام، وسمة وسمه بها على مرور الأيام»⁽⁴⁷⁾، حتى لكان هذا الأندلسي يرى «به الفضل مثل صورة»⁽⁴⁸⁾ فهو ظله يتبعه أتى توجه⁽⁴⁹⁾.

إذا كانت «الفضائل - حيث كانت - مرغوبة محبوبة، والهمم نحوها جامحة طامحة»⁽⁵⁰⁾، فإن العلاقة بها تبقى متأرجحة بين السجية والاكتساب. وهكذا نجد الحكم المستنصر (ت 366هـ / 977م) قد تهيأ له جمع أكبر مكتبة «لفرط محبته للعلم، وبُعد همته في اكتساب الفضائل، وسمو نفسه إلى التشبه بأهل الحكمة من الملوك»⁽⁵¹⁾.

(43) انظر: ابن بسام الشتريني، ج 1، ص 469 - 492؛ ج 2، ص 96 - 200؛ ج 3، ص 143.

(44) المصدر نفسه، ج 2، ص 440. حيث يقول التطيلي:

تسميت بالفضل الذي أنت أهله ومعناه والمذموم أجدر بالذم

(45) بن شريفة، أديب الأندلس، ص 24. - حيث يقول:

إن انتمى فالفضل من آبائه إذا عرفت الأصل تدري ما الجنى

(46) ابن بسام الشتريني، ج 3، ص 338.

(47) ابن الزبير، ق 3، ص 52.

(48) أبو إسحاق إبراهيم بن خفاجة، ديوان ابن خفاجة، تحقيق السيد مصطفى غازي، ط 2

(القاهرة: منشأة المعارف، 1979)، ص 188.

(49) البونسي، ص 311.

زار الفضل كله حين زار ثم استقل ظاعنًا بظعنه وسار

(50) ابن بسام الشتريني، ج 3، ص 122.

(51) أبو القاسم صاعد بن أحمد الأندلسي، طبقات الأمام، تحقيق حياة العيد بو علوان (بيروت: =

بينما كانت فضائل أبي الحسن علي بن بياع السبتي، في نظر الأعمى التطيلي أحمد بن عباس (ت 525هـ/ 1131م)، طبيعية⁽⁵²⁾، ومعلوم أن مآتى الطبع من الله، وهو القادر على جمع الفضائل في واحد، حتى يكون مفردًا بصيغة الجمع⁽⁵³⁾.

هكذا كان الفضل عندهم خير رفيق، لتعلقه بطباعهم المتسامية⁽⁵⁴⁾، ومن هنا قد يقع التجاذب الروحي في عالم الفضائل بين ذويها⁽⁵⁵⁾، «فعند الفضل يوضع الفضل»⁽⁵⁶⁾، ولا يستساغ الإبداع، ولا ينساق إلا فيمن هو مُتمّاه بهذه الفضائل⁽⁵⁷⁾.

لبس أهل الأندلس الفضل حلية⁽⁵⁸⁾، واستظلوا به شجرة، منابتها «باسقة الفروع»⁽⁵⁹⁾، وتنسموا من رياضه عبقًا⁽⁶⁰⁾، حيث لا يخطون إلا «بأدوية الفضل»⁽⁶¹⁾. وبما أن الطريق إلى المعالي محفوف بالمكاره، إذ «الفضلُ جَبَلٌ

= دار الطليعة، 1985)، ص 87.

(52) ابن بسام الشتريني، ج 2، ص 432:

لك الفضل الذي هو فيك طبع
إذا احتقبوه غصبا وانتحالا
(53) محمد بن شريفة، دراسة وتحقيق، ابن رشيقي المرسي، 628 - 696 هـ/ 1231 - 1296 م: حياته وآثاره (الرباط: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 2008)، ص 407:

فضل أذاك من الإله عناية
والفضل يأتي للأعز الأفاضل

أي الفضائل عنده لم تجتمع
أو أيما شرف له لم يكمل؟

(54) ابن خاقان، ج 2، ص 478، حيث يقول شاعرهم:

نزعني بي إلى وداك نفس
قلما استصحب سوى الفضل خدنا.

(55) ابن بسام الشتريني، ج 1، ص 471.

فضائل لك تستدعي فضائلها
لك الأفاضل من آفاق بلدان

(56) المصدر نفسه، ج 1، ص 478.

(57) المصدر نفسه، ج 3، ص 340.

ومنتحل من حر شعري انتحلته
لمنتحل غرّ العلا والفضائل

(58) الحميدي، ص 151.

(59) ابن بسام الشتريني، ج 3، ص 340.

(60) البونسي، ص 314.

(61) المصدر نفسه، ص 343.

وَعُرِّ الْمُزْتَقَى، وَجَمَلُ صَغْبُ الْمُتَطَى⁽⁶²⁾، فَإِنَّ الْأَنْدَلُسِيِّينَ كَانُوا يَشْحَدُونَ
الْهَمَّ لِلتَّسَامِي، نَافَخِينَ الْعِزْمَ فِي جَنَاحِ طَائِرِهِ⁽⁶³⁾.

فِي ضَوْءِ هَذِهِ الرُّوْيَةِ الْمُتَمَاهِيَةِ بِالْفَضْلِ، اعْتَبَرُوهُ مِلَّةً مُقَدَّسَةً، وَشِرْعَةً
وَمُنْهَاجًا، فَمَا «مِنْهُمْ إِلَّا مِنْ سَنِّ الْفَضَائِلِ وَشَرَعَهَا»⁽⁶⁴⁾، فَاخْتَرَعُوا «مِنْ ذَلِكَ
سُنَنًا وَبِدَائِعَ، لَا تَزَالُ مِثْلُهَا لِأُولِي الْفَضْلِ شَرَائِعَ، وَأَنْوَارُهَا فِي فَلَكَ الْفَضْلِ
سَوَاطِعَ»⁽⁶⁵⁾.

فِي سِيَاقِ مَعْجَمِ السَّنَةِ وَالتَّشْرِيعِ، الْمُتَشَيِّعُ بِالْحُمُولَةِ الدِّينِيَّةِ الْقُدْسِيَّةِ،
لَا غَرَابَةَ أَنْ نَرَاهُمْ يَخْرُونَ هُنَاكَ «لِلْفَضَائِلِ سُجْدًا»⁽⁶⁶⁾، وَيَجْعَلُونَ لِلْفَضْلِ
«كَعْبَةً»⁽⁶⁷⁾، يَطُوفُونَ بِهَا وَيَحْجُجُونَهَا، مُسْتَلِمِينَ هُنَاكَ «رُكْنَ بَيْتِ الْفَضْلِ
وَالْكَرَمِ»⁽⁶⁸⁾.

انْطِلَاقًا مِنْ هَذَا التَّقْدِيسِ، لَا بَدَّ مِنْ أَنْ تَكُونَ «أَحَادِيثُ الْفَضْلِ صَحِيحَةُ
الْإِسْنَادِ، وَأَدْلَةُ السَّرْوِ مَزَلَّةُ الْعِنَادِ»⁽⁶⁹⁾.

لَا شَكَّ فِي أَنَّ صَحَّةَ هَذَا السَّنَدِ مُرْتَكِزَةٌ مَكِينٌ، يَنْبَنِي عَلَيْهِ إِجْمَاعُ أَهْلِ
الْأَنْدَلُسِ عَلَى مِلَّةِ الْفَضْلِ، إِجْمَاعًا يَفْتَقِرُونَ إِلَيْهِ حَتَّى فِي إِطَارِ مِلَّةِ الْإِسْلَامِ،
حَيْثُ يُقْسَمُ عِبَادَةُ بَنِ مَاءِ السَّمَاءِ (ت 422هـ / 1031م) :

أَخْلَفَ بِاللَّهِ حَلْفَ مُجْتَهِدٍ وَالْحَلْفُ بِاللَّهِ غَايَةُ الْحَلْفِ

(62) ابن بسام الشتريني، ج 3، ص 340.

(63) ابن الأبار، تحفة القادِم، ص 159.

رَشَّ لَهَا مِنْ جَنَاحِ الْفَضْلِ قَادِمَةٌ يَا ابْنَ الْكَرَامِ فَقَدْ هِيضَتْ خَوَافِهَا

(64) ابن بسام الشتريني، ج 3، ص 163.

(65) بن شريفة، أديب الأندلس، ص 224.

(66) أبو حسن علي بن موسى بن سعيد المغربي، المغرب في حلى المغرب، وضع حواشيه

خليل المنصور، 2 ج (بيروت: دار الكتب العلمية، 1997)، ج 1، ص 68.

(67) انظر: ابن بسام الشتريني، ج 1، ص 96؛ ج 3، ص 339؛ البونسي، ص 354، وابن شريفة،

ابن رشيقي المرسي، ص 173.

(68) ابن خفاجة، ص 108، وابن بسام الشتريني، ج 3، ص 37.

(69) ابن بسام الشتريني، ج 2، ص 186.

لو كان إجماعنا بفضلك في الـ مِلَّةِ لم نُمتَحَن بِمُخْتَلَفٍ⁽⁷⁰⁾

ما دام الفضل مِلَّةُ الأندلس الجامعة الموحدة، فإن مفهوم «الخاتمية» لن يكون غريباً على صفة «المِلَّةِ»، ولهذا وجدنا ابن الخطيب يحلف هو الآخر بأيمانه المغلظة:

أَقْسَمْتُ بالكواكب الزهـ ر والزهر عاتمة
إنما الفضل مِلَّةٌ خُتِمَتْ بابن خاتمة⁽⁷¹⁾

إذا كان نبينا جاء خاتم الرسل، فإن أبا الرضى في نظر البسطي:

خَتَمَ الاله به في عَصْرِنَا أَهْلَ الفضائل فَهُوَ فِيهِ الخاتمُ⁽⁷²⁾

بما أن البسطي نفسه كان «آخر شعراء الأندلس»، فإن الخاتمية عنده، وعند ابن الخطيب قبله، تجد مصداقها في خطاب آخر ملوك الأندلس أبي عبد الله (ت 940هـ / 1534م)، مستعظفاً بني مرين، بقلم أبي عبد الله محمد بن عبد الله العربي العقيلي، داعياً «إلى التحلي بأَمْهَاتِ الفضائل، التي أضدادها أَمْهَاتُ الرذائل، وهي ثلاث: الحكمة، والعدل، والعفة، التي تشملها الثلاث: الأقوال، والأفعال، والشمال، وينشأ منها ما شئت من حزم، وعزم، وعلم، وحلم، وتيقظ، وتحفظ، واتقاء، وارتقاء»⁽⁷³⁾.

بهذا يَبَيِّنُ أن الأندلسيين ظلوا عاضين على أَمْهَاتِ هذه الفضائل بالنواجذ، حتى آخر رمق من عمر دولتهم، لأنهم يؤمنون بأن: «النفوس تلتمس الرجحان، وتعتمد الفضل حيث كان»⁽⁷⁴⁾.

مهما اختلفت هذه الزُّمَرُ الخمس الآنفة، التي ورَّغنا بينها مجمل هذا

(70) الحميدي، ص 151.

(71) المقري، نفع الطيب، ج 6، ص 31.

(72) محمد بن شريفة، البسطي: آخر شعراء الأندلس (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1985)،

ص 156.

(73) المقري، أزهار الرياض، ج 1، ص 96.

(74) البونسي، ص 358.

المعجم الثري، بحسب التمايزات الدلالية الدقيقة، فإن النسخ الذي يجري في عروقها، والخيط الناظم لشتاتها هما روح المفاضلة الطاغية على كل دلالة أخرى، فأدنى المفاعلات دلالة هي المشاركة، ولكنها في سياقها الإنساني لا تخلو من مفاضلة، ويكاد تَمَحُّضُها للمشاركة يكون مستحيلًا، لأن الإنسان - بعنصر الروح فيه - نزاع إلى الأفضل والأكمل، وحتى لو نازعته طينيته، وفي ذلك مجال أبدي للتفاضل. لهذا اخترنا مصطلح المفاضلات من بين هذه الشبكة المفاهيمية التي تكتنفه، وتتقاطع معه، باعتباره أفضلها بلا منازع، لأن طرفيه يتشاركان ويتفاعلان في الفضل، وليس في شيء آخر، ممّا تتفاعل فيه أخواتها، مثل الغلبة والفخر والجدل؛ إذ ليست هذه الأشياء غاية في ذاتها، لأنها قد تحيل أحيانًا على أبعاد سلبية، خلافًا للفضل المتفرد بدلالته على الخير المحض، إذا عني به البعد الأخلاقي، وليس مجرد «الفضل» بمعنى الزيادة، لأن هذا المعنى الأخير تنزع إليه كل المفاعلات سلبيًا أو إيجابيًا، فالمباغضة - مثلاً - تغالب في زيادة أحد الطرفين على الآخر في البغض، وبهذا الفضل - في معناه الأخلاقي - سميت أمّهات الفضائل المُمَجِّدة في كل الحضارات والأديان.

هذا بالإضافة إلى أن «المفاضلة» تستوعب - في عمومها - جميع شبكة المفاهيم الحافّة بها، وليس العكس صحيحًا، إذ إن هاتيك المفاعلات كلها مفاضلات، ولكن ليس كل مغالبة أو مسابقة أو محاكمة تبتغي الفضل دائمًا، وهذا الفرق الدقيق هو سر تفضيلنا لهذا المفهوم عنوانًا للبحث مهيمنا على أخواته.

الفصل الثاني

الأطر والمرجعيات

«إِنَّ الْأُمُورَ الَّتِي تَتَفَاضَلُ بِهَا الْبُلْدَانُ... هي: المنفعة، والصُّنعة، والبُيُوتَةُ والشُّنعة (السمعة) والمَسَاكِينُ والحَضَارَةُ، والعِمَارَةُ والإِثَارَةُ والنضارة»
(ابن الخطيب)⁽¹⁾

كثيرة هي الخلفيات الكامنة وراء المفاضلات، ومتنوعة، حيث تنبثق من مرجعيات دينية ونفسية وثقافية واجتماعية وسياسية. وعلى الرغم من كونية هذه الأطر والمرجعيات، فإنها تتلون بلون البيئة التي تكتنفها. ومن هنا ستناولها، مُرَكِّزِينَ على تَلَمُّسِ ملامح خصوصياتها الأندلسية، عبر شتات من الظواهر الدالة، لم يُكتب لها - بحسب علمي - أَنْ تعيشَتْ مِنْ قَبْلُ ضمن نسق المفاضلات، وسيكون ذلك وفق خمسة مباحث.

أولاً: المرجعية الدينية

إن الإنسان - في تركيبته - مكون من قبضة من طين ونفحة من روح، وكلٌّ يجذبه إلى مصدره، وهو بينهما متردد، ومُتَجَاذِبٌ دائماً بين الخير والشر، بحسب قوة قطبي الجذب، وفي ذلك مجال فسيح للمفاضلة، يجعل

(1) لسان الدين محمد بن عبد الله ابن الخطيب، ربحانة الكتاب ونجعة المتاب.

عمر الإنسان - والإنسانية كلها - مسرحاً أبدياً للتفاضل. وإذا كان الطين يجعل الإنسان - يخلد إلى الأرض دائماً، فإن الروح تنزع به أبداً إلى السماء، وكلما صفت الفطرة يتغلب النزوع إلى الأفضل، إذ لا يكاد يوجد إنسان إلا وهو يتمنى الأفضل، ويسعى إليه، وحتى لو وجدناه - لغلبة الطين - يسعى إلى الأزل، فربما لا يكون لذلك سبب، إلا أن التقدير خانه، فالتبست عليه الفجاج.

في ضوء هذه الرؤية كانوا يفسرون رئاسة ابن الغماز البنسي وعلو همته وأفضليته بـ «انتخاب طيته»⁽²⁾. ولعل الصوفيين هم أهم من رصد هذا التجاذب بين التسامي الروحاني من جهة، والخلود إلى الأرض من جهة أخرى، فأبو جعفر ابن الزيات البلشي الكلاعي (ت 728هـ/ 1328م) يقول، خارقاً حجاب الذات:

شهودُ ذاتك سرٌّ عنك مخجوبٌ	لو كنتَ تدركه لم يبقَ مطلوبٌ
عُلُوّ وسفْلٌ ومن هذا وذاك معاً	دورٌ على نقطة الاشراف منصوبٌ
ومنزل النفس منه ميمٌ مركزه	إن صحَّ للغرض المقصود مطلوبٌ
وإن تضاءت مساوئها فمزلها	أوجُ الكمال وتحت الأوج تغليبٌ
والروح إن لم تخنهُ النفسُ قام به	في حضرة القدس تخصيصٌ وتقريبٌ ⁽³⁾

إيماناً بهذا التصور، كانوا يلهجون بالدعاء: «هَيَّاكَ يَدُ الْقُدْرَةِ هَيْئَةً رُوحَانِيَّةً، وَأَخْيَاكَ رُوحَ الْقُدُسِ حَيَاةَ إِلَهِيَّةٍ، وَأَلْبَسْتُكَ الشَّرِيعَةَ لِبَاسَ التَّقْوَى، وَرَاشْتُكَ الطَّبِيعَةَ بَرِيَشَ النَّهْيِ، حَتَّى تَطِيرَ مَعَ الرُّوحَانِيِّينَ فِي مَجَالِ الصَّدِّيقِينَ، إِلَى مَنَازِلِ الْمُقَرَّبِينَ، فَتَذُوقَ بَرْدَ النِّعَمِ»⁽⁴⁾. وغير بعيد من الشعراء المتصوفين،

(2) أبو العباس أحمد بن أحمد بن عبد الله الغبريني، عنوان الدراية فيمن عرف من العلماء في المائة السابعة ببجاية، حققه وعلق عليه عادل نويهض، ط 2 (بيروت: دار الأفاق الجديدة، 1979)، ص 120.

(3) علي بن عزيم الغرناطي بن عزيم الأندلسي، مختارات ابن عزيم الأندلسي، تحقيق وتقديم عبد الحميد عبد الله هرامة (طرابلس: الدار العربية للكتاب، 1993)، ص 89.

(4) أبو الحسن علي بن بسام الشتريني، الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، تحقيق سالم مصطفى البدري، 4 ج (بيروت: دار الكتب العلمية، 1998)، ج 1، ص 530.

يتموقع الشعراء المتفلسفون في تناول الموضوع، حيث ينقل أبو بكر ابن طفيل (ت 589هـ / 1193م) الشعراء من مَنَاحِيَتِهِم المستمرة على فرقة الأحباب، إلى فراق أعمق في كينونة الإنسان:

يا باكيًا فرقة الأحباب مِنْ شَحَطِ هَلَّا بكيتَ فراق الروح للبدنِ
نورٌ تَرَدَّدَ في طينٍ إلى أجلٍ فانحاز عُلُوءًا وخلَّى الطينَ للكفنِ⁽⁵⁾

لا يخفى أن هذا الخطاب يستكنه مفاضلة - داخل كينونتنا - بين العنصر الروحي الباقي والعنصر الطيني الفاني، حيث يبقى التردد بين القطبين مضمارًا أزليًا للتفاضل. و«لَمَّا كانت نفائسُ المواهب، وخطيراتُ الرغائب، مرتادةً لأجل النفس، التي بها مادة الحياة والحس، وهي نور البدن المُبصر، وسائسه المُدبِّر، وجب - بحكم العقل الذي أفاض عليها سَنَاه، وأفضى إليها بهْدَاه - أن تكون العناية بدوام صحتها، موازية لتقدمها بالفضيلة على البدن ومَزِيَّتْهَا، إذ كان لها البقاء وله الفناء، ولها الفوز في المعاد وله الانتقاض إلى الأضداد»⁽⁶⁾.

من هنا كانت وظيفة الأديان هي تركية النفوس، والتسامي بها على مشبطات الطين الجسدية، بما يُعَزِّزُ عامل الفطرة الأنف ذكره. والدين الإسلامي - وهو أكبر خلفيات الحضارة الأندلسية - يصرح بأن المفاضلة في الأحسن علة من علل الوجود، فالله تبارك وتعالى خلق الموت والحياة ليلبونا أئنا أحسن عملاً، وبهذا تكون الحياة - كما أسلفنا - حَلَبَةً لمسابقة كبرى، لاختيار الأحسن فالأحسن.

هكذا كانت العقيدة الإسلامية تنتصب على مدرج ثلاثي متفاضل، يبدأ بالإسلام فالإيمان فالإحسان⁽⁷⁾، وكم من آية أو حديث نبوي يحض على ابتغاء

(5) أبو محمد عبد الواحد بن علي المراكشي، المعجب في تلخيص أخبار المغرب، وضع حواشيه خليل عمران المنصور (بيروت: دار الكتب العلمية، 1998)، ص 170.

(6) ابن بسام الشتريني، ج 3، ص 298 - 299.

(7) هناك رسالة لأبي الحسن الششتري (ت 688هـ / 1289م) بعنوان: «المراتب الإيمانية، والإسلامية، والإحسانية». انظر: تراث الأندلس تكشيف وتقويم، بإشراف محمد حجي، ج 2 (الدار البيضاء: مؤسسة الملك عبد العزيز آل سعود للدراسات الإسلامية والعلوم الإنسانية؛ 1993)، ج 1: =

الأفضل والأكمل والأحسن حتى في القتل، «إذا قتلتم فأحسنوا القِتلَةَ» كما في الحديث الشريف. والفقه، أيضًا، تدرج فيه الأحكام الشرعية من الواجب إلى المندوب والمباح والمكروه والحرام.

مهما يكن، فإن التصوف في حد ذاته ينبني على التفاضل في مدارج السالكين، ومقامات العارفين، عبر العروج من عتبة الطين إلى نور الروح⁽⁸⁾. وإذا كان القرآن الكريم حدد مدارج تزكية النفس في محطات ثلاث، تبدأ من «النفس الأمّارة»، مرورًا بـ «النفس اللوامة»، وانتهاءً بـ «النفس المطمئنة»، تناسبًا مع مدارج الإسلام والإيمان والإحسان⁽⁹⁾، فإن ابن العربي المعافري يرى أن الوصول إلى «النفس المطمئنة» التي تعتبر سدرية منتهى السالكين، يمر عبر منازل: أولها: التوحيد، وثانيها: الذكر...⁽¹⁰⁾، ويرتبها ابن العريف (ت 536هـ / 1239م) في كتابه محاسن المجالس «عشرة، وهي: الإرادة - الزهد - التوكل - الصبر - الحزن - الخوف - الرجاء - الشكر - المحبة - الشوق»⁽¹¹⁾.

مهما اختلفت تحديدات مدارج النفس ومقامات السلوك، فإن أصدق توصيف لها هو أن تسمى «المعراج الصوفي»، بحسب عنوانه حياة قارة لمسار التصوف عند الميرتلي (ت 604هـ / 1208م) الذي وجدّ «أنه مر بمراحل، أخذت فيها ميوله تقوى شيئًا فشيئًا، مع مر الزمن، إلى أن وصلت إلى أعلى

= لوائح المؤلفين والمؤلفات، ص 127، وقد حصر الساحلي المعجم المالقي الباب الثاني من كتابه: بغية السالك في أشرف المسالك: «في مقام الإسلام»، والثالث: «في مقام الإيمان»، والرابع: «في مقام الإحسان»، انظر: تراث الأندلس تكميل وتقرير، ج 2: نماذج تقديم المؤلفين والمؤلفات، ص 164.

(8) لمحيي الدين بن عربي (638هـ / 1241م) رسالة بعنوان: «مراتب التقوى»، ولأبي عبد الله بن عتيق التجيبي مؤلف بعنوان: «المسائل النورانية في المقامات الصوفية»، انظر: تراث الأندلس تكميل وتقرير، ج 1: لوائح المؤلفين والمؤلفات، ص 127. ولأبي الطاهر محمد بن أحمد بن صفوان: كتاب عنوانه: منازل السائرين إلى الله (ص 128). كما تعرض لمنازل السائرين أيضًا صاحب كتاب: الطريقة البونية (انظر: ج 2: نماذج تقديم المؤلفين والمؤلفات، ص 169).

(9) انظر: حياة قارة، صنعة وتقديم، قراءة في أدب النفس: شعر أبي عمران الميرتلي الأندلسي (الرباط: دار الأمان، 2008)، ص 53 - 54.

(10) أبو بكر محمد بن عبد الله بن العربي، قانون التأويل، تحقيق محمد بن حسين السليمان (الرياض: دار القبلة للثقافة الإسلامية، 1986)، ص 160 - 161.

(11) تراث الأندلس تكميل وتقرير، ج 2: نماذج تقديم المؤلفين والمؤلفات، ص 170.

مدارج التصوف والزهد في المرحلة الأخيرة من حياته، وهي فترة التأمل الديني والصوفي»⁽¹²⁾.

هنا تُختزل عنده المقامات في ثنائية التصوف والزهد، حيث «يمثل الزهد أعلى مقام في المعراج الصوفي عند الميرتلي... لأنه مرتبط بمحبة الله،.. فصار الزهد أفضل الأحوال، لأن المحبة أعلى المقامات»⁽¹³⁾.

تفسر قارة ذلك بأن «مرحلة الزهد مكملة لمرحلة التصوف عنده، أو بتعبير ابن العربي، يجب النظر بالعينين معاً: عين التصوف وعين الزهد... إنه أسلوب رفيع للزهد، يتحقق بعد مرحلة الوجد والكشف، ويسعى إلى خلق توازن بين أعمال الجوارح، وأعمال القلوب، بين الفرائض الظاهرة، والفرائض الباطنة»⁽¹⁴⁾.

هناك أيضاً مفاضلة بين عزلة الصوفي ومشاركته، إذ يبدو أن لكل منهما وجهته عند من يتبناه، فمعراج الصوفي - دائماً - «متجاذب - في سلم العرفان - بين الفناء والبقاء، بين الظاهر والباطن، بين الاستفادة من الحق سبحانه وتعالى، وإفادة الخلق»⁽¹⁵⁾.

ثانياً: المرجعية النفسية

يمكن أن تدخل المرجعية النفسية تحت ما يسمى اليوم في نظريات علم النفس تعويض مركّب النقص، أو الاستجابة للتحدي، وما جرى مجراهما، مع ملاحظة أن الظواهر الموصوفة أكبر من النظريات، فهي قديمة والنظريات مستحدثة.

مهما يكن، فإن نشاط الإنسان - بما فيه تصرفاته اليومية - يخضع، بإرادة

(12) قارة، ص 59.

(13) المصدر نفسه، ص 60، ويوافقه في ذلك أحمد بن محمد بن العارف في كتابه محاسن المجالس، انظر: تراث الأندلس تكشف وتقويم، ج 2: نماذج تقديم المؤلفين والمؤلفات، ص 171.

(14) المصدر نفسه، ص 9.

(15) المصدر نفسه، ص 63.

مقصودة أو مُسْتَبْطَنَة، لسلطة المفاضلات، حين يفرق بين ما يأتي وما يدع، في جميع مناسط الحياة، ولكن الأندلسيين آمنوا بالفضل حتى اعتقدوه ملّة، إذ يقول ابن الخطيب بعد أيّمان مغلظة:

إِنَّمَا الْفَضْلُ مِلَّةٌ خُتِمَتْ بِابْنِ خَاتَمَةٍ⁽¹⁶⁾

ما دام المقام هنا ليس مقام بسط، فإننا سنتقصر على نقاط نعتبرها مفاتيح لفهم البُعد النفسي لملّة الفضل وشرعة التفاضل في الأندلس، مع أنها لا تعدو كونها مجرد أمثلة لتجليات الإيمان بهذه الملّة، وذلك مثل:

1 - المغامرة والطموح

هما ظاهرتان رافقتا وجود الأندلس عبر التاريخ، فـ «الإشبان» الذي أخذت إسبانيا اسمها نسبة إليه، كان مجرد فلاح عادي، حتى تنبأ له الخضر - بحسب الأسطورة - بأنه سيحكم هذه البلاد، فدبّت فيه روح المغامرة والطموح، حتى حكمها، وتعاقب عليها من بنيه خمسون ملكاً، أطلقوا عليها اسم جدهم⁽¹⁷⁾. كما أنّ فتح طارق بن زياد (92هـ/710م) لها كان مغامرة أخرى، وضع فيها جيشه أمام الأمر الواقع «العدو أمامكم والبحر من ورائكم»⁽¹⁸⁾، فكسبوا الرهان، وكانت فاتحة الوجود الإسلامي في شبه جزيرة إيبيريا.

ثم كان تأسيس عبد الرحمن الداخل للإمارة الأموية (138هـ/755م) فوق هذه الأرض هو الآخر مغامرة ثالثة، من فتى دخلها شريداً طريداً، بعدما فرّ من مذبحة ما كاد ينجو فيها من أهله سواء، حيث نال على النجاح في هذه المغامرة لقب «صقر قریش» الذي أطلقه عليه خصمه اللدود خليفة الدولة العباسية في المشرق أبو جعفر المنصور⁽¹⁹⁾، و«الحق ما شهدت به الأعداء».

(16) أبو العباس أحمد بن محمد المقرئ، نفع الطيب من غصن الأندلس الرطيب، تحقيق يوسف الشيخ محمد البقاعي (بيروت: دار الفكر، 1988)، ج 6، ص 31.

(17) المصدر نفسه، ج 1، ص 134 - 135.

(18) المصدر نفسه ج 1، ص 112.

(19) أخبار مجموعة في فتح الأندلس وذكر أمرائها والحروب الواقعة بينهم، دراسة وتقديم =

هذه ثلاثة مفاصل من سيرورة الوجود الأندلسي، قامت على مغامرات ثلاث، كان لها ما بعدها.

2 - علو الهمة والأنفة

هما خصيستان غير بعيدتين عن سالفتيهما، إذ فُطِرَ الأندلسيون على نزعة المفاضلات التي تولدت عنها ظاهرة الانتزاع، وقابلية التمرد، والاستعداد للمغالبة على المجد والسلطان، وهو ما ساعد على توالد دول عديدة تناهز العشرين في فترة الطوائف، فوق رقعة ضيقة محصورة بين ممالك عدة، تتناوشها، وتأخذ الأرض من أطرافها. ويفسر ذلك أن «الضابط فيما يقال في أهل الأندلس، في هذا الشأن، أنهم إذا وجدوا فارساً ينبغُ الفرسان، أو جواداً يبرع الأجواد، تهافتوا إلى نصرته، ونصبوه ملكاً، من غير تدبُّرٍ في عاقبة الأمر إلى مَ يؤول»⁽²⁰⁾.

فما على أي مرشح للسلطة إلا أن تتحقق فيه شروط علو الهمة، ويحقق البراعة في ما يريد خوض غمار المفاضلة فيه، فيكون النجاح حينئذ حليفه، وقد كان أكبر دعائهم: «لا زالت همهم تعلو الهمم وتفوقها»⁽²¹⁾. وقد عبّر الأندلسيون نثرًا وشعرًا عن همهم لا حدود لطموحها، إذ يقول الفتح بن خاقان (ت 589هـ / 1135م): «واني وإن كنت من هذا الصنف الأرضي، والجنس البشري، فلي نفس لا تقنع بمكانها، ولا تقرُّ إلا في مرفع كيوانها، فهي لا تعرج إلا إلى الشُّهى، ولا تتفرج إلا في سدره المنتهى، ولذلك لم تُبَدِّ الابتسام إلا لملكك، ولم ترَ الانتظام إلا في سلكك»⁽²²⁾، كما أن أبا جعفر أحمد بن عباس (ت 427هـ / 1136م) لا يقف معراج همته عند سدره المنتهى:

= وتحقيق وتعليق محمد زينهم محمد عزب (القاهرة: دار الفرجاني، 1994)، ص 110.

(20) المقرئ، نفح الطيب، ج 1، ص 201.

(21) أبو إسحاق إبراهيم بن الحسن البونسي، كنز الكتاب ومتخب الآداب: السفر الأول من النسخة الكبرى، تحقيق ودراسة حياة قارة، ج 2 في 1 مج (أبو ظبي: المجمع الثقافي، 2004)، ص 320.

(22) البونسي، ص 304.

لي نفسٌ لا ترتضي الدهرَ عبداً وجميعَ الأنام طراً عبيدا
لو تَرَقَّتْ فوقَ السماكين يوماً لم تزلُ تبتغي هناك صُعوداً⁽²³⁾

على هذا الوتر عزف كثير من شعراء الأندلس⁽²⁴⁾، فهذا خلف بن هارون القطيني، أحد أدباء القرن الخامس الهجري/الحادي عشر الميلادي يقول في أبي محمد بن حزم:

يخوضُ إلى المَجْدِ والمَكْرُماتِ بحارَ الخطوبِ وأهوالها
وإنْ ذكُرْتُ للعُلا غايةً تَرَقَّى إليها وأهوى لها⁽²⁵⁾

كذلك يعلن أبو بكر بن الملح (ت 500هـ/1107م) في شطر بيت له:
لي همة تتعدَّى حَدَّ صاحبها⁽²⁶⁾

ما دام طموح الأندلسيين وتسامي همهم ليس لهما سقف في المثالية، فأبو المعالي ماجد بن محفوظ المتوفى في القرن السادس الهجري/الثاني عشر الميلادي يُوصي نفسه وغيره:

رِدِ المَجْرَّةَ نَهراً إنْ ظَمِئَتْ ولا تَقْنَعِ يَبْرُضٍ مِنَ الآمالِ أوْ تَمِدِ⁽²⁷⁾
لم يكونوا يجنحون إلى الواقعية إلا اضطراراً، فابن حزم يقول:
وفي كلِّ مخلوق تراه تفاضلاً فردُّ طيِّباً إنْ لَمْ يُنْخَ لِكَ أَطْيَبُ

(23) البونسي، ص 206.

(24) أبو حسن علي بن موسى بن سعيد المغربي، المغرب في حلى المغرب، وضع حواشيه خليل المنصور، 2 ج (بيروت: دار الكتب العلمية، 1997)، ج 2، ص 122، يقول أحدهم: إذا بلغت إلى السماء فزد علا
كيما يفاظ بك العدى والحسد.

(25) أبو عبد الله محمد بن فتوح الحميدي، جذوة المقتبس في ذكر ولاية الأندلس (القاهرة: الدار المصرية للتأليف والترجمة، 1966)، ص 212.

(26) أبو نصر الفتح بن محمد بن عبيد الله بن خاقان، قلائد العقيان ومحاسن الأعيان، حققه وعلق عليه حسين يوسف خربوش، 4 ج (عمان: مكتبة المنار، 1989)، ج 2، ص 564.

(27) أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن أبي بكر بن الأبار، تحفة القادِم، أعاد بناءه وعلق عليه إحسان عباس (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1986)، ص 134.

ولا تَرْضَ وَزَدَ الرِّثْقُ إِلَّا ضَرُورَةً إِذَا لَمْ يَكُنْ فِي الْأَرْضِ حَاشَاهُ مَشْرَبٌ (28)

حتى في مجال الحب المتسامي، تندرج توصية ابن صناديد:

لَا تَكُنْ تَغْشَقُ إِلَّا أَمْلَحَ الْعَالَمِ طُرًّا
فَإِذَا مِتَّ غَرَامًا وَهَوَى الْفَيْتَ عَذْرًا
عَجَبًا مِمَّنْ يَرَى الشَّمْسَ سَ وَيُضْفِي الْحُبَّ بَذْرًا (29)

هكذا يتجلى عبر هذه الومضات تعالي همم القوم على أرضيتها، ونزوعها السماوي في إطار المفاضلات، وهذا ما يفسر ما أشرنا إليه سابقًا في الحديث عن العوامل الفطرية من ازدواجية التركيب الإنساني بين الطين والروح وتجاذبه بينهما.

3 - الافتخار

يُعَدُّ ظاهرة حاضرة بقوة في الثقافة الأندلسية، حيث تجد مناخها الملائم في بيئة مثل هذه، يسودها التدافع والتنافس، مع ملاحظة أن الافتخار قلما ينمو إلا في ظل نكران من الطرف الآخر، أو انتقاص، وذلك شيء عاشه الأندلسي من الداخل والخارج، فاستشعره، دائمًا، بمرارة، وما صرخة ابن حزم:

أَنَا الشَّمْسُ فِي جَوِّ الْعُلُومِ مُنِيرَةٌ وَلَكِنْ عَيْبِي أَنْ مَطْلَعِي الْغَرْبُ (30)

إلا صدى لهذا الإحساس بالضميم المزدوج من الأقارب والأبعاد، ولكن هذا الافتخار - على كل حال - قد يغدو ظاهرة صحية إذا أُخْضِعَ لمناخ المفاضلات الشريفة، وهيمته النزوع إلى الأكمل.

(28) أبو محمد علي بن أحمد بن حزم، طوق الحمامة في الألفة والألاف، قدّم له وحققه إحسان عباس [تونس]: دار المعارف، 1992)، ص 182.

(29) عبد الوهاب بن منصور، أعلام المغرب العربي، مج 5 (الرباط: المطبعة الملكية، 1978)، مج 1، ص 96.

(30) الحميدي، ص 310.

ربما كان التحاسد من دوافع الافتخار، لأن الجو الذي ينمو فيه واحد. ومن الطريف أن التحاسد في الأندلس اتخذ فلسفة متميزة، جعلت منه - أكثر من غيرها - شيئاً محموداً ومحبباً لدى المحسود، حتى ليدعى له بدوامه، بينما هو شيء مذموم بالنسبة إلى الحاسد يدعى عليه ببقاء دواعيه. والغريب أن ظاهرة التحاسد الإيجابي هذه ألفت بظلمها على ميلاد الأندلس الإسلامية خلال بواكير الفتح، إذ إن موسى بن نصير (ت 97 هـ / 716 م) - بحسب المقرئ - خلال دخوله إلى الأندلس فاتحاً، «تنكب الجبل الذي حله طارق، ودخل على الموضع المنسوب إليه، والمعروف الآن بجبل موسى، فلما احتل الجزيرة الخضراء، قال: «ما كنت لأسلك طريق طارق، ولا أقفو أثره، فقال له العلوج الأدلاء أصحاب يوليان: نحن نُسَلِّكُكَ طريقاً هو أشرف من طريقه، ونُدِّلُكَ على مُدْنٍ هي أعظمُ خَطَرًا وأعظمُ خَطْبًا وأوسعُ غَنَمًا من مدائنه، لم تُفْتَحْ، يَفْتَحُهَا اللهُ عليك، فمِلَّيْ شُرُورًا، وكان شُفُوفُ طارق قد غَمَّهُ»⁽³¹⁾.

لمزيد من تأصيل منزع الأندلسيين في التحاسد، نلقي نظرة على إسهاب صاحب المسهب في تمجيد صفات القائد موسى بن نصير، ثم تعقيبه على ذلك مستدركاً ومستطرذاً، حيث يقول: «إلا أنه كان يغلب عليه ما لا يكاد رئيس يسلم منه، وهو الحقد والحسد، والمنافسة لا تخلو من ذلك، وأنشد بعض الرؤساء:

وليس كبير القوم من يحمل الحقدا

فقلبه الرئيس، وقال:

وليس كبير القوم من يترك الحقدا

ثم قال: إن السيد إذا ترك إضمار الخير والشر والمجازاة عليهما اجتري عليه،

(31) انظر: المقرئ، نفع الطيب، ج 1، ص 252. هنا قد يُفترض على وضع موسى بن نصير في سياق الحسد لطارق، تنزيهاً لشخصه، واستبعاداً لحسد المتبوع للتابع، ولكن سياق المقرئ هنا يشي بذلك، حيث يقول: «وكان شُفُوفُ طارق قد غَمَّهُ»، والمُهَذَّةُ عليه، مع أن الغبطة حسد إيجابي.

ولكن الأصوب أن يكون الرأي ميزاناً، لا يزن لوافٍ بناقصٍ، ولا لناقصٍ بوافٍ،
ويدير أمره على ما يقتضيه الزمان، ويقدر فيه حسن العاقبة»⁽³²⁾.

خلاصة الأمر أن الحسد مظهر من مظاهر روح المفاضلة الضاربة الجذور
في أنساق الحضارة الأندلسية بمختلف مناحيها، وفي ضوء ذلك يُعتبر الحسد
قربناً للمجد والفضل، وزواله يعني انقشاع النعم عن المحسود، وبناء عليه
يصبح طعمه - بحسب ذوق المحسود - شهياً مستطاباً، وإن كان جحيماً
يستعر بين ضلوع الحاسد، ومن هنا كانوا يدعون للمحسود بدوامه وكثرته،
فهذا أبو عيسى ابن لبون، أمير «مريبطر»، بنواحي «بلنسية»، يخاطب ابن عمار
(ت 477هـ / 1084م):

فغدوت أكثرهم حَسوداً في العُلا إِنَّ الكَرِيمَ طَلِيَّةَ الحُسَادِ
وبدا بفضلك نقصٌ كلُّ معاندٍ تَبَيَّنُ الأشياءُ بالأضدادِ⁽³³⁾

استشعاراً لنعمة الحسد، باعتباره محفزاً على الإبداع والفضل عموماً، يقول أبو
حيان الغرناطي (ت 745هـ / 1344م):

عداتي لهم فضلٌ عليٍّ ومِنَّةٌ فلا أذهب الرحمنُ عني الأعاديا
همُ بحشوا عن زَلَّتِي فاجْتَنَبْتُهَا وهمُ نافسوني فاكْتَسَبْتُ المَعَاليا⁽³⁴⁾

الواقع أن الأندلس، بحسب رأي ابن حزم موطن مميّز للحسد، حيث
يفسر صعوبة التأليف فيها بما «خُصَّتْ به من حسد أهلها للعالم الظاهر فيهم،
الماهر منهم»⁽³⁵⁾.

5 - تحريض الإبداع

تُعتبر المنافسات والمفاضلات محرّضاً للإبداع، بما تستفزّه في نفس كل من

(32) المقرئ، نفح الطيب، ج 1، ص 268.

(33) ابن خاقان، ج 1، ص 223.

(34) المقرئ، نفح الطيب، ج 2، ص 536.

(35) المصدر نفسه، ج 1، ص 167.

المتفاضلين من طاقات فنية وعلمية، في مقابل هجوم خصمه، انسجامًا مع فطرة الدفاع عن النفس، حرصًا على البقاء، وتحقيقًا للذات المُهَدَّدة بالنفي المغنوي.

هكذا يرى جرجي زيدان - ضمن عوامل الإبداع عند العرب - أنهم قد «حُتِّهم على قول الشعر ما كان يدور بينهم من حروب ومنافسات»⁽³⁶⁾. وغير بعيد عن ذلك يقول إحسان عباس حين تحدث عن فترة ابن حمديس الصقلي (ت 527هـ / 1133م) في إشبيلية، في بلاط بني عباد، جاعلاً ضمن أسباب تألقه أنه وجد هناك موردًا كثير الزحام، «ومن لمع اسمه بين المتزاحمين فذلك دليل على جودة الشعر لديه... وقد نقول إن المنافسة قد حملته على تجويد قصائده»⁽³⁷⁾.

قبل هذا وذلك أدرك حقيقة تحريض المنافسة على الإبداع ابنٌ سريج القاضي (ت 306هـ / 918م) غريم ابن داود الظاهري (ت 297هـ / 910م) صاحب كتاب الزهرة، فـ «لَمَّا بلغته وفاته كان يكتب فألقى الكراسية من يده، وقال: مات من كنت أحت نفسي وأجهداها على الانشغال بمناظرته ومقاومته»⁽³⁸⁾.

هكذا يوضح لنا هذا المقتبس مدى إدراك القدماء من معاصري الأندلسيين - في المشرق - لدور جو المفاضلات في شحذ القريحة، وتحريضها على التجويد والإبداع، بل إن ابن الريبب القيرواني يرى أن جو التنافس الذي ساد بين حكام الأندلس شجَّع المعارف والإبداعات، فأعطى نتائج مذهلة إذ «شَجَّعَ الْجَبَّانُ، وَأَقْدَمَ الْهَيَّيَّانُ، وَنَبَّهَ الْخَامِلُ، وَعَلَّمَ الْجَاهِلُ، وَنَطَقَ الْعَبِيُّ، وَشَعَّرَ الْبَكِيُّ، وَاسْتَشْسَرَ الْبُعَاثُ، وَتَغَبَّنَ الْخُفَاتُ، فَتَنَافَسَ النَّاسُ فِي الْعُلُومِ، وَكَثُرَ الْخُذَاقُ فِي جَمِيعِ الْفُنُونِ»⁽³⁹⁾.

(36) جرجي زيدان، تاريخ آداب اللغة العربية، 2 ج (بيروت: دار مكتبة الحياة، 1983)، ج 1،

ص 63.

(37) أبو محمد عبد الجبار بن أبو بكر بن حمديس، ديوان ابن حمديس، صححه وقدم له إحسان

عباس (بيروت: دار صادر، [د.ت.ا.])، ص 8 - 11.

(38) ابن حمديس، ص 9.

(39) المقرئ، نفع الطيب، ج 1، ص 151.

6 - تحقيق الذات

يتمثل تحقيق الذات في تحقيق التوازن النفسي والرضى عن الذات، حين يشعر المبدع بقدرته على التصدي للخصم والند، أو الانتصار عليه وتجاوزه في قدراته، وخصوصًا أن المفاضلة وأخواتها لا تكاد تحدث إلا بين الأقران، وهو ما يجعل مماثلة الندين، أو تفوق أحدهما على الآخر سر سعادة لدى الأول، وقد يكون ذلك بين قدوة ومقتد به، حيث يرى عصام نور الدين «أن سبب المنافسة بين أبي حيان وابن مالك (ت 672هـ/ 1273م)، ثم بين ابن هشام وأبي حيان يعود إلى المنافسة التي تحدث بين أبناء البلد الواحد والبيئة الواحدة، والمهنة الواحدة، حبًا في الطموح، ورغبة في الشهرة وحرصًا على المجد، فيحاول الناشئ التصدي لأستاذه، أضف إلى ذلك أن ابن هشام لم يظفر من أستاذه أبي حيان بكلمة إعجاب»⁽⁴⁰⁾.

قبل هذا قال الشوكاني (1250هـ/ 1834م) عن معارضات ابن هشام (855هـ/ 1451م) لأبي حيان (ت 745هـ/ 1344م): «لعل ذلك - والله أعلم - لكون أبي حيان كان متفردًا بهذا الفن في ذلك العصر، غير مدافع، عن السبق فيه، ثم كان المتفرد بعده هو صاحب الترجمة (ابن هشام).

كثيرًا ما ينافس الرجل من كان قبله في رتبته التي صار إليها، إظهارًا لفضل نفسه بالاقتدار على مزاحمته لمن كان قبله، أو التمكن من البلوغ إلى ما لم يبلغ إليه»⁽⁴¹⁾.

لعل في هذا التحليل النفسي السابق على نظريات علم النفس الحديثة، كفاية لتسوية هذا العنوان. وغير بعيد عن هذا المتكأ النفسي نجد تحليل أغلب الأدباء المحدثين لعلاقة الأندلس بالمشرق لا تخرج عن هذا السياق، إذ تحوم

(40) عصام نور الدين، ابن هشام الأنصاري: حياته ومنهجه النحوي (بيروت: الشركة العالمية للكتاب، 1989).

(41) محمد بن علي الشوكاني، البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع، 2 ج (القاهرة: [معروف عبد الله باستوده، 1929])، ج 1، ص 401 - 402.

حول: مُرَكَّب النقص والتغويض والذاكرة العاطفية وما شابه ذلك⁽⁴²⁾.

7 - رثاء الشاعر نفسه

هو أيضًا من مظاهر تعلق الأندلسيين بالفضل وبقاء الذكر الحسن «لسان صدق في الآخرين»، إذ نرى كثيرًا من الشعراء هناك حرصوا على رثاء أنفسهم، وحثُّوا أصدقاءهم على المبالغة في تأبينهم بعد موتهم، إشباعًا لرغبتهم الجامعة في تحقيق الذات، ودغدغة الأنا المهددة بالانقراض بعد الموت، ومثال ذلك ما خاطب به أبو عامر ابن شهيد صديقه ابن حزم:

عليك سلام الله إنني مُفَارِقٌ وحسبك زادًا من حبيبٍ مُفَارِقِ
فلا تنسَ تأييني إذا ما فَقَدْتَنِي وتذكر أيامي وفضل سوابقي
وَحَرِّكَ لَهُ بِاللَّهِ مِنْ أَهْلِ فَنَّا - إذا غَيَّبُونِي - كُلَّ شَهْمٍ غَرَانِقِ
عَسَى هَامَتِي فِي الْقَبْرِ تَسْمَعُ بَغْضَهُ بَتَرَجِيعِ سَارٍ أَوْ بِتَطْرِيبِ طَارِقِ
فَلِي فِي ادِّكَارِي بَعْدَ مَوْتِي رَاحَةٌ فَلَا تَمْنَعُونِيهَا عِلَالَةٌ زَاهِقِ⁽⁴³⁾

رثى أبو الوليد ابن زيدون (ت 463هـ/ 1071م) نفسه⁽⁴⁴⁾، وكذلك فعل ابن عمار⁽⁴⁵⁾ والمعتمد بن عباد⁽⁴⁶⁾ وابن الخطيب⁽⁴⁷⁾، بل إن هناك ما يمكن أن نسميه «ديوان شواهد القبور» الذي كتبه أصحابه في حياتهم، وقد وضعتُ اليدَ على كثير منه⁽⁴⁸⁾، مما يعني استمرار الظاهرة، مرافقة للأندلسي حتى النهاية.

(42) انظر: عبد العالي بو طيب، «علاقة الهامش بالمركز في الأدب العربي»، جذور، السنة 4، العدد 7 (كانون الأول/ ديسمبر 2001)، ص 332، وما بعدها، حيث تعرض لأراء أحمد أمين وشوقي ضيف وعبد العزيز عتيق، وأحمد هيكل، وغيرهم.

(43) الحميدي، ص 133 - 134، وابن بسام الشتريني، ج 1، ص 203.

(44) ابن بسام الشتريني، ج 1، ص 216.

(45) المصدر نفسه، ج 2، ص 223.

(46) المصدر نفسه، ج 2، ص 43.

(47) المقري، نفح الطيب، ج 5، ص 111.

(48) ابن الأبار، تحفة القادم، ص 24 - 25، 38، 72، 84 - 85 و 146.

ثالثاً: المرجعية الثقافية

تتمثل هذه المرجعية في وجود جو ثقافي يسود الأندلس، حيث كان هناك دائماً مرجعيات مثقفة، مهياة لمنافسة المرجعيات الخارجية، وللتنافس في ما بينها، من خلال الحرص على توفير بلاطات تتماهى فيها السياسة بالثقافة والثقافة بالسياسة، وتندك الحدود ما بينهما. وقد حوّلت هذه البلاطات إلى حلقات ومسارح لتسابق القرائح والعبقريات وتقادح الأفكار، وهو ما شجع روح المفاضلات على جميع المستويات، حيث توافر لها الدعم المادي والمعنوي الكفيل بتأجيج الرغبة فيها، ولا أدل على ذلك من أن مدونتنا المعتمدة في هذا البحث لا يكاد يوجد نص من نصوصها إلا وهو مكتوب تحت بصر أحد هؤلاء الحكام، أو لأجله، أو بإيعاز منه، وهكذا ازدهرت المجالس العلمية والأدبية التي كانت النخب السياسية المثقفة تعتبر وجودها مدعاة لبعث روح المفاضلة، ومجالاً فسيحاً لها، كما ازدهرت نهضة علمية وإبداعية واسعة المدى، وفي مختلف التخصصات، وانتشرت المكتبات الرسمية والخصوصية، كما سنرى لاحقاً.

1 - التكملات

هي من تجليات ثقافة المفاضلات السائدة في الأندلس، حيث شاع التأليف في التكملات والصلات والتذييلات، وحتى تكملة التكملات وصلة الصلات، إضافة إلى الاستدراكات والشروح والمعارضات، وهي كلها ظواهر دالة بوضوح على شعور الأندلسي بمسؤوليته تجاه مشروع ثقافي قومي وطني كبير، يكمل فيه اللاحق السابق، ويصل ما انقطع من مجهوده، ويذيل ما جاء به بما فاتته، وما استجد بعده، ويستدرك عليه بعض الأخطاء والنواقص، ويشرح الغامض، وهو ما يوحي بأن هذا الأخير حريص على الانخراط في هذه العمليات الشاقة، تظاهراً بقدراته، ونزوعاً إلى الأكمال له ولوطنه ولثقافته، وهذه الظواهر كلها تستبطن روح المفاضلة وحتى إن لم تفصح عن ذلك، أو ادّعتْ خلافه من تقصير اللاحق عن شأو السابق تواضعاً.

2 - الرحلات

إنها ليست - في نظرنا - مجرد سَفَر أفقي في المكان بَرًا وبحرًا لاكتشاف فضاءاته، بقدر ما هي رحلة معنوية، تهدف إلى توسيع الذات والمدارك؛ إنها سَفَر أفقي وعمودي في فضاءات المعارف والمنافع، توفًا إلى الأفضل والأجمل والأكمل. وليست «التوابع والزوابع» عند ابن شهيد في مجال الأدب، و«التجليات» في التصوف عند ابن عربي (ت 638هـ/ 1241م)، و«المقامات» عند السرقسطي وغيره، إلا رحلات خيالية تبتغي المفاضلة مع النماذج السابقة ولو في عالم افتراضي.

إذا كانت أهداف الرحلة متعددة، بتعدد دوافعها السياسية: نفياً أو لجوءاً، والتجارية: توريداً وتصديرًا، والدينية: حَجًّا وعمرة، والمعرفية: تعلّمًا وتعليمًا، والعرفانية الصوفية: سياحة واعتبارًا، فإن هذه الأهداف كلها لا يكاد يستقل بعضها عن بعض. ولعل الغرض الثقافي هو الغرض المهيمن الجامع الذي لا تخلو منه أي رحلة، إذ كل الرحلات ثقاف أو لا تكون.

تاريخًا لهذا الثقاف عبر الرحلات من الأندلس وإليها، خصص المقري (1041هـ/ 1632م) معظم الجزء الثاني من «نفحه» للراجلين من الأندلس إلى المشرق، وعددهم (307)، بينما كرس أغلب الجزء الثالث للراجلين إليها، وعددهم (475)، وهم الأكثر، وهو ما يعني قوة جاذبيتها في التقاطب التفاضلي، ولا سيما أن الرحلة إلى المشرق يطغى عليها الغرض الديني: «الحج»، خلافًا للرحلة إلى الأندلس التي ينتفي عنها هذا المأرب الديني، فلا يكون لها سبب - في الأغلب - إلا البحث عن وطن أفضل للجوء السياسي أو النجعة.

إذا كانت الرحلات العلمية هي أمسّ أخواتها صلة بهذا الموضوع، فإننا ننبه على أن الأندلسي كان يرتحل إلى المشرق بعدما حصل في بلده على الاكتفاء الذاتي معرفيًا، إن كان هناك اكتفاء علمي، وخير مثال لذلك أبو جعفر اللبلي أحمد بن يوسف الفهري (623 - 691هـ/ 1226 - 1292م)، الذي «حج

البيت الحرام، ولم يستفد بالمشرق علمًا، لأنه ما ارتحل إلا بعد الأستاذية، والاقتصار على ما علم»⁽⁴⁹⁾.

مع ذلك تبقى الرحلة - عند الأندلسي - رحلة في مدارج الفضل، مهما حصل الاكتفاء المعرفي، فأبو عبد الله محمد بن عبد الرحمن الخزرجي الشاطبي (ت 691هـ/ 1292م)، «رحل، وحج، وكانت رحلته بعد تحصيله، فزاد فضلًا إلى فضله، ونبلاً كثيرًا إلى نبله»⁽⁵⁰⁾.

زد على ذلك أن الرحلة عند الأندلسي كانت استكشافًا لأهل الفضل، إذ يقول ابن سعيد عن أبي العباس أحمد الغساني (القرن السابع الهجري/ الثالث عشر الميلادي) كاتب ملك أفريقيا: «وكفأك أني اختبرت الفضلاء من البحر المحيط، إلى حضرة القاهرة، فما رأيت أحسن ولا أفضل عشرة منه»⁽⁵¹⁾.

كما أن الرحلة العرفانية الصوفية في الأندلس تمتد حتى إلى ما بعد الموت، حيث «ما ثم موت، إنما هي نقلة من محل إلى محل، والموت للعارفين مشاهدة واضحة للحق، وشيء يوصل الحبيب إلى المحبوب، وأن المعرفة في الآخرة مشاهدة، فمن زرع نواة أنبت تمرًا، ومن زرع نبقًا أنبت شوكًا»⁽⁵²⁾.

3 - الإجازات والبرامج

هي أيضًا - وما دار في فلكها - نزوع إلى تضخيم الذات، وتعظيم الأنا العالمة أو المتعلمة، من خلال احتوائها ذوات وأنوات كبيرة وكثيرة، تتناول بتسلسلها على أكتاف قامات باسقة وشامخة، كما نتفاخر اليوم بتفاوت الشهادات الأكاديمية عددًا وعمقًا.

4 - الرسائل

إن إحساس الأندلسيين بدور هذه المفاضلات في تخليد المآثر، ولا سيما من

(49) الغبريني، ص 345.

(50) المصدر نفسه، ص 115.

(51) المقري، نفع الطيب، ج 2، ص 332.

(52) المصدر نفسه، ج 2، ص 176.

خلال فعل الكتابة، كان واضحًا لكل ذي عينين، حيث إن قلق المتوجسين من ضياع علم العلماء بموتهم إذا لم يُدَوَّنْ، كان هو باعث رسالة ابن الربيب إلى ابن حزم؛ إذ أوضح أن «علماء الأمصار احتالوا لبقاء ذكر ملوكهم احتيال الأكياس، فألَّفوا دواوين لها ذكر مجدد طول الأبد»، بينما العالم الأندلسي ما دام - على الرغم من علمه - يتهيب التأليف والتدوين، فإنه «إذا اختَرَمَتْهُ مَبَيَّتُهُ دُفِنَ معه أدبُه وعلمُه، فمات ذِكْرُه، وانقطع خَبْرُه»⁽⁵³⁾. وكان رد أبي محمد بن حزم على هذا الاتهام بإثبات خلاف ما ذهب إليه ابن الربيب القيرواني، حيث عرض مشردًا طويلًا من المؤلفات المخلفة لمآثر الأندلسيين في المجالات المختلفة، بعد أن اعترف بصعوبة التأليف فيها، نظرًا إلى ما «خصت به من حسد أهلها للعالم الظاهر فيهم، الماهر منهم»، ثم عقب قائلاً: «وعلى ذلك، فقد جُمِعَ ما ظنه الظان غير مجموع»⁽⁵⁴⁾.

منتهيًا إلى أن الأندلس «على بعده عن ينبوع العلم، ونأيه عن محلة العلماء، فقد ذكرتُ من تأليف أهله، ما إن تُلب مثلاً بفارس أو الأهواز أو ديار مصر أو ديار ربيعة واليمن والشام أعوز وجود ذلك، على قرب المسافة في هذه البلاد من العراق التي هي دار هجرة الفهم وذويه، ومراد المعارف وأربابها»⁽⁵⁵⁾.

لا شك في أن أغلب هذه التأليف المخلفة لمآثر الأندلس كانت روح المفاضلة باعثها، أكان مع المشرق أم مع المغرب، وهو ما يعني إيمان أهل الأندلس بدور المفاضلات المكتوبة في هذا المجال، وخير مثال لذلك تحريض السلطات والنخب السياسية والثقافية في المجتمع الأندلسي والمغربي على إثارة رياح هذه المفاضلات، والحرص على تدوينها، حتى لا تذهب ثمراتها جُفاءً، وأفضل شاهد هنا هو رد الأمير الموحيدي أبي يحيى على الشقندي وابن المعلم الطنجي، حين قال: «الرأي عندي أن يعمل كل واحد منكما رسالة في تفضيل بلده، فالكلام هنا يطول ويمر ضياعًا، وأرجو إن أخليتما له فكركما، يصدر عنكما ما يحسن تخليده، ففعلا ذلك»⁽⁵⁶⁾.

(53) المقري، نفح الطيب، ج 1، ص 158.

(54) المصدر نفسه، ج 1، ص 167.

(55) المصدر نفسه، ج 1، ص 177.

(56) المصدر نفسه، ص 186.

رابعًا: المرجعية الاجتماعية

إن بنية المجتمع العرقية كانت بنية مركبة، ومتفاعلة الجينات، وهو ما خلق مجتمعًا متعدد العناصر والمكونات ذوات الخلفيات الحضارية المتنوعة، وذلك ما هيا الجو لروح المفاضلة بين فئات المجتمع داخليًا، وبينها وبين عوالمها الخارجية، صراع الفرع مع الأصل، حين يشعر الأصل بأنه مصدر النسغ الذي يستمد منه الفرع حياته، وهو الساق التي تحمله وتحتمله، بينما يشعر الفرع بأن الجذع بدأ يخشوشن ويجف، وأنه هو الأنضر والأكثر ثمرًا وغضارة.

1 - ظاهرة الطبقات والمراتب

تعتبر هذه الظاهرة تكريسًا للطموح والمغامرة وعلو الهمة والأنفة، إذ كان هنالك نزوع من طرف النخب إلى وضع سلم طبقي تتدرج عبره فئات المجتمع، حتى يعرف كل مكانه، ولكن الواقع أن تلك الخصائص السابقة لم تساعد في ثبات الطبقات وتثبيتها، بقدر ما ساعدت على تغييرها وتناوبها على المواقع باستمرار، لأنه لم يكن في الأندلس المفطورة على روح المفاضلة أحد يرضى بالدرجات الدنيا في سلم طبقات المجتمع، ولهذا لم نكن نعدم من أصبح في قمة الهرم بعد ما كان في قاعدته⁽⁵⁷⁾. وهكذا ظلت فكرة الطبقات مجالًا للتفاضل ومظهرًا له في الوقت نفسه، وتكريسًا لذلك أُلْفَتْ كتب كثيرة في الطبقات الأندلسية، وحاولت السلطات السياسية، منذ تشكل الدولة الأموية، أن ترسي دعائم مراسيم تحترم التفاوت الطبقي في نظام المجالس والصفوف والاستقبالات، فالأمير محمد بن عبد الرحمن الأوسط الذي حكم ثلاثين عامًا (238 - 273 هـ/ 852 - 886 م) «هو الذي قسم مراتب أهل الخدمة، وفصل خططهم... وأشعرهم التعظيم والتجلة»⁽⁵⁸⁾.

التزامًا بهذه التراتبية، بحسب مراسيم التشريفات التي ترسّخت في الذهنية

(57) انظر: ابن بسام الشتريني، ج 4، ص 24 و 146 - 147.

(58) أبو مروان حيان بن خلف القرطبي بن حيان، المقتبس من أنباء أهل الأندلس، حققه وقدم له

محمود علي مكي (القاهرة: [لجنة إحياء التراث الإسلامي]، 1971)، ج 2، ص 137.

الأندلسية، أصبح هناك حساسية لدى الأندلسي الطموح الأبي، من الدلالة الرمزية لهذه المواقع، في المجالس والمَصَافِّ، لا يكاد يوجد من يتقبلها راضيًا، ولا سيما الشعراء والعلماء. وخير مثال لذلك أن المعتمد بن عباد كان - في حياة أبيه - يتحرج من إلزامية انخفاض مجلس ابن زيدون، عن مجلسه، فكتب إليه:

أيها المُنْحَطُّ عَنِّي مَجْلِسًا ولهُ في النفس أعلى مجلس
بفؤادي لك حُبٌّ يَفْتَضِي أن تُرَى تُحْمَلُ فَوْقَ الأَرُوسِ⁽⁵⁹⁾

في ضوء هذا صار احتلال صدور المجالس والمَصَافِّ مفخرة أساسية لدى الأندلسيين، ولذلك نجد ابن زيدون - بعدما بوّاه المعتمد موقعه المرموق في بلاطه - يقول:

إذا ما اسْتَوَى في الدَّسْتِ عَاقِدَ حَبْوَةٍ وقَامَ سِمَاطًا حَفْلِهِ فِلي الصَّدْرِ⁽⁶⁰⁾

عندما دخل علي بن الحسن بن أضحى الهمداني (ت 540هـ / 1145م) مجلسًا مزدحمًا، قعد في آخر الناس، وقال، منبهاً على قدره:

نَحْنُ الأَهْلَةُ في ظلامِ الحَنْدَسِ حيثُ اخْتَلَلْنَا فهو صَدْرُ المَجْلِسِ⁽⁶¹⁾

بهذا التصدر يمدح ابن خفاجة (ت 533هـ / 1139م) آل حمدين⁽⁶²⁾.

إذا كان بعض العلماء يعتبر أن تكريمه مستحق، بما يحمله « من الأدب، الذي به يرتقى إلى علياء الرتب »⁽⁶³⁾، فإن ابن خفاجة - في سياق آخر - يَصْرِفُ

(59) ابن خاقان، ج 1، ص 59.

(60) المصدر نفسه، ص 240.

(61) ابن بسام الششتري، ج 2، ص 87، وأبو عبد الله محمد بن عبد الله بن أبي بكر بن الأبار، الحلة السيرة: في تراجم الشعراء من أعيان الأندلس والمغرب من المائة الأولى للهجرة إلى المائة السابعة، وضع حواشيه وعلق عليه علي إبراهيم محمود (بيروت: دار الكتب العلمية، 2008)، ص 285.

(62) المصدر نفسه، ج 3، ص 369، حيث يقول:

من آل حمدين الألى حليت بهم قدما صدور كتائب ومجالس

(63) المصدر نفسه، ص 341.

مَقْصِدِيَّةُ التَّعَلُّمِ أَوْ التَّعَالَمِ هَذِهِ إِلَى مَنْحَى سَلْبِي، حِينَ يَقُولُ:

دَرَسُوا الْعُلُومَ لِيَمْلِكُوا بِجَدَائِلِهِمْ فِيهَا صُدُورَ مَرَاتِبٍ وَمَجَالِسٍ⁽⁶⁴⁾

في هذا الإطار كانت فكرة التقديم والتأخير حاضرة بقوة، ومرعية حتى في منهجيات الكتب الأندلسية، حيث تبدأ غالبًا بأصحاب المراكز السامية، من الأمراء والوزراء. وعلى هذا المنهج بُنيت الذخيرة والجدوة والحلة والمطمح...

مهما يكن، فإن التدرج سنة كونية، انتبه الأندلسيون لسريانه في الوجود، فهو - عندهم - «مُطَرِّدٌ حتى في النبوة، وتحمل الرسالة... وإذا اعتبرت معنى التدرج، وجدته في كل موجود من الحيوان، والنبات، على رتب النمو»⁽⁶⁵⁾. في ضوء هذا التصور بنى ابن خيرة المواعيني (ت 564هـ/ 1168م) كتابه ربحان الألباب على نسق هرمي طريف، فيه مراتب ومراقب وثنيات⁽⁶⁶⁾.

2 - ألقاب التشريف

حرص الأندلسيون على المخاطبة بألقاب الوزير وذي الوزارتين والحاجب والكاتب والشاعر والفقهاء والقائدين، بالإضافة إلى الألقاب الأميرية والملكية المعروفة. وهم لم يسرفوا في هذه الألقاب إسراف المشاركة فيها، وخصوصًا في عهد الحكام الأتراك والمماليك وغيرهم من حكام المسلمين ذوي الأصول غير العربية. ومع ذلك كان هناك ألقاب معتبرة ومصونة لذويها، ومتنافس عليها، ولا سيما لقب الحاجب الذي أعطته الأندلس أول مرة رتبة فوق الوزراء، شبيهة برئيس الحكومة، وذلك منذ عهد عبد الرحمن بن الحكم (الأوسط)، ثم ازدهرت الألقاب السلطانية في عهد عبد الرحمن الناصر (ت 350هـ/ 961م)، الذي كان أول أمير أموي في الأندلس يتسمى بالخلافة الكبرى، متشرفًا بلقب

(64) أبو إسحاق إبراهيم بن خفاجة، ديوان ابن خفاجة، تحقيق السيد مصطفى غازي، ط 2 (القاهرة: منشأة المعارف، 1979)، ص 305 و366.

(65) مصطفى الحيا، «ربحان الألباب وربعان الشباب في مراتب الآداب، لابن خيرة المواعيني» (رسالة ماجستير في الأدب العربي، كلية الآداب، الرباط، أكادال، 1988 - 1989)، ص 18.

(66) المصدر نفسه، ج 1 من النص المحقق.

«الناصر لدين الله»، فاتحًا المجال بعده لملوك الطوائف الذين صاروا «يتباهون في أحوال الملك حتى في الألقاب... وترفعوا إلى طبقات السلطنة العظمى، وذلك لما في جزيرتهم من أسباب الترفُّه والضخامة التي تتوزع على ملوك شتى فتكفيهم، وتنهض بهم للمباهاة»⁽⁶⁷⁾.

هكذا يتضح من خلال هذا كله أن الألقاب مظهر مهم من مظاهر روح المفاضلات الأندلسية.

3 - حسن المظهر

هو أيضًا من هذه التجليات العامة لهذه الظاهرة في نفسية الأندلسي، النزاعة - غالبًا - إلى عدم الدروشة، حتى عُرف عنهم أنهم «أشد خلق الله اعتناء بنظافة ما يلبسون وما يفترشون وغير ذلك ممَّا يتعلق بهم»⁽⁶⁸⁾. وكثيرًا ما يحلون من يترجمون له بأنه كان «ذا سَمْتٍ حَسَنٍ»، أو «مُسَمِّيًا»⁽⁶⁹⁾؛ فأبو شاعر عبد الواحد بن محمد التجيبي القبري (ت 456هـ/ 1064م) كان «وسيمًا، حسن الهيئة والخلق، حسن السمْت»⁽⁷⁰⁾، وأبو القاسم عبد الرحمن بن محمد البياسي الجهني (ت 525هـ/ 1131م) كان «ذا دين وفضل، كامل المروءة، عالي الهمة، عطر الرائحة، حسن الملبس»⁽⁷¹⁾.

هنا لا بد من أن تكون الفضائل تتلبس بحسن المظهر، حتى يكون دالًّا على مخبر وجوهر، إذ الملبس وحده - ومهما يكن جميلًا وبهيًا - لا يُغني شيئًا، إن تردى به «جسم البغال وأحلام العصافير»، ولذلك يقول أبو بكر الزبيدي (ت 376هـ/ 986م):

(67) المقري، نفع الطيب، ج 1، ص 148.

(68) المصدر نفسه، ج 1، ص 223.

(69) ابن سعيد المغربي، ج 1، ص 96 - 98.

(70) أبو القاسم خلف بن عبد الملك بن بشكوال، الصلة، تحقيق إبراهيم الأبياري، ط 2، المكتبة الأندلسية؛ 11 - 13 (القاهرة: دار الكتاب المصري؛ بيروت: دار الكتاب اللبناني، 1989)، ج 2، ص 561.

(71) ابن بشكوال، ص 517.

أبا مُسْلِمٍ إِنَّ الْفَتَى بِجَنَانِهِ وَمِقُولِهِ لَا بِالْمَرَائِبِ وَاللَّبْسِ
وليس ثيابُ المرءِ تُغْنِي قِلَامَةً إذا كَانَ مَقْصُورًا عَلَى قِصْرِ النَّفْسِ
وليس يُفِيدُ الْعِلْمَ وَالْحِلْمَ وَالْحِجَا أبا مسلم طولُ القعود على الكرسي⁽⁷²⁾

يدخل في نطاق التفاضل في المظاهر التطاول الحضاري في البنيان، والتنافس في الأثاث، والزينة. وقد بدأت الدولة الأندلسية تتجه إلى هذا المنحى في عهد عبد الرحمن بن الحكم (206 - 238 هـ / 821 - 852 م)⁽⁷³⁾، وازدهر في فترة ابنه الأمير محمد (238 - 273 هـ / 852 - 886 م)، الذي كان «مجبولا على حب البنيان، مشغوقا بتشيد مبانيه، مستنبطا لآلاتها، مختارا لصناعاتها، مبالغا في إتقانها، ساخيا بالإنفاق عليها، مؤثرا لإقامة أشخاصها على فسح ساحاتها، راغبا عما كان يأخذ به آباؤه من الاقتصاد في تنجيدها، إلى ضد ذلك من التفخيم لها والإعلاء لغررها ومعاملتها من التنجيد والزينة والفرش والآلة بما يشاكلها ويضاهيها، فكل متقن من آنية الملك، وسري من آتته، ونفيس من زيتته، فمن اقتناء محمد، واستخراج فطنته، واستنباط قريحته»⁽⁷⁴⁾.

عبر عبد الرحمن الناصر عن فلسفته في رمزية هذه المنجزات العمرانية:
هِمُّ الْمُلُوكِ إِذَا أَرَادُوا ذِكْرَهَا مِنْ بَعْدِهِمْ فَبِالْئُسْنِ الْبِنَانِ⁽⁷⁵⁾
تَحَكَّمَتِ الرُّؤْيَا الْجَمَالِيَّةُ فِي الْمَظْهَرِ الْعَامِ لِلْأَنْدَلُسِ، مِنْ وَاجِهَاتِ⁽⁷⁶⁾
المدن، إلى ديكور المكتبات⁽⁷⁷⁾، وحتى المقابر⁽⁷⁸⁾، ومن هنا كان ازدهارهم

(72) الحميدي، ص 46.

(73) ابن الأبار، الحلة السيرة، ص 71.

(74) ابن حيان، ج 2، ص 226.

(75) أحمد مختار العبادي، في تاريخ المغرب والأندلس (بيروت: دار النهضة العربية، 1978)،

ص 207.

(76) واجهة مدينة طريانة من جهة النهر «سن فيها المعتمد بن عباد، أن تبيض بالكلس، لثلاثين

العين عنها»، انظر: ابن سعيد المغربي، ج 1، ص 214.

(77) مكتبة أبي المظفر بن فطيس، كانت تحفة، مزينة باللون الأخضر، انظر: أبو الحسن علي بن

محمد النباهي، تاريخ قضاة الأندلس: أو كتاب المراقبة العليا فيمن يستحق القضاء والفتيا، تحقيق لجنة

إحياء التراث العربي في دار الأفاق الجديدة، ط 5 (بيروت: دار الأفاق الجديدة، 1983)، ص 88.

(78) مقابر الجزيرة الخضراء، انظر: ابن سعيد المغربي، ص 244، ويقع مائة الرائع بزخرفته، =

الزي البدوي⁽⁷⁹⁾، وإنكارهم «سوء الحال في الملابس»⁽⁸⁰⁾.

4 - الاحتفال بمراسيم الجنازة

إن تعلق الأندلسيين بروح المفاضلة لا ينتهي بانتهاء الحياة، بل يستمر إلى ما بعد الموت، ويرافقهم إلى قبورهم، إذ كانوا يبالغون لأهل العلم والفضل في الاحتفال في مراسيم دفن جنائزهم؛ فعبد الواحد بن عيسى الهمداني الإلبيري (ت 504هـ/ 1110م) «كان فقيهاً جليلاً، حاز رئاسة الفقه والشورى ببلده، وبه تفقه أكثر أهله، وعظم قدره واشتهر ذكره، وعلا صيته، دُفن بباب البيرة بروضة سلفه، وحضره الجميع الغفير، والأمير أبو الطاهر تميم صاحب غرناطة»⁽⁸¹⁾. وأبو الحسن فضل بن فضيلة المعافري (ت 696هـ/ 1297م) «دُفن بمقبرة التبانين، وحضر جنازته السلطان فمن دونه، وانفصل آخر الناس مع المغرب لكثرتهم، وكلهم يتفجع ويترحم»⁽⁸²⁾.

من الواضح هنا أن هذه المراسيم الحاشدة لا يستحقها في الأندلس إلا الراسخون في الفضل الذين تتنازل لسلطة فضلهم - وحتى بعد موتهم - أبهة الأمراء والسلاطين، وما ذلك إلا لأن هؤلاء الأندلسيين آمنوا بملة الفضل حقاً وصدقاً، في الحياة وبعد الممات. هذا مع التنبيه إلى أن الأندلسيين لا يمنحون التكريم إلا لمن انتزعه بفضائله، لتحكم الحسد في نفوسهم، بحسب ما أكده ابن حزم، حتى وهو في صدد الرد على ابن الريبب القيرواني، دفاعاً عن الأندلس وذكر فضائلها، فذلك كله لم يمنعه من الاعتراف بهذه الخليفة المتجذرة في صميم روح المفاضلة وأجواء التنافس العامة.

= وأزهاره، انظر: ابن الأبار، الحلة السيرة، ص 307.

(79) المراكشي، ص 63.

(80) النباهي، ص 142.

(81) أبو جعفر أحمد بن إبراهيم بن الزبير، صلة الصلة، تحقيق عبد السلام الهراس وسعيد

أعراب، 5 ق (الرباط: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1993 - 1995)، ق 4، ص 25.

(82) المصدر نفسه، 188.

5 - مفاضلة القبور والقصور

إن ظاهرة المفاضلة بعيدة المدى في نفسية الأندلسيين، إذ يسجل يحيى بن الحكم الغزال البكري الجباني (250هـ/864م) موقفه التألمي البديع من تنافس أهل الثراء، حتى في تشييد القبور، بعدما تباهوا بالقصور، تشبهاً بالصيت والذكر والتميز حتى وهم تحت الأرض، حيث تتساوى المظاهر ولا تتفاضل إلا المصائر، فيقول:

أرى أهلَ اليسارِ إذا تُوفُوا بَنَوْا تِلْكَ الْمَقَابِرَ بِالصُّخُورِ
أَبَوْا إِلَّا مُبَاهَاةً وَفَخْرًا عَلَى الْفُقَرَاءِ حَتَّى فِي الْقُبُورِ
فَإِنْ يَكُنِ التَّفَاضُلُ فِي ذُرَاهَا فَإِنَّ الْعَدْلَ فِيهَا فِي الْقُعُورِ
رَضِيتُ بِمَنْ تَأْتَقَ فِي بِنَاءِ فَبَالَغَ فِيهِ تَضْرِيفُ الْأُمُورِ
أَلَمَّا يُبْصِرُوا مَا خَرَّبَتْهُ الدُّ هُورٌ مِنَ الْمَدَائِنِ وَالْقُصُورِ! ⁽⁸³⁾

كذلك نجد أبا عبد الله بن مسلم الداني، في رسالته «طي المراحل»، يقف - معتبراً - أمام أطلال القصر المرواني والمصنع القحطاني، في قرطبة، حيث «هنا كانت قصورهم، وهناك هي قبورهم، قد صارت مفاصلهم تراباً، ومساكنهم يباباً، وقد عادوا يسكنون القبور، بعدما كانوا يستهجنون القصور» ⁽⁸⁴⁾.

يبدو أن جدل القصر والقبر متأصل في الذهنية الأندلسية، لأنه يمثل جدلية الحياة والموت، ولأن طموحهم الجامح، وهمهم المتسامية جعلاهم لا يقبلون إلا حياة كريمة في قصر، أو موة شريفة في قبر، ولذلك قال أبو محمد ابن عبدون (ت 527هـ/1133م)، بضمير الجمع الأندلسي:

وَقَدْ ضَمَمْتُ جَوَانِحُنَا قُلُوبًا أَبَتْ غَيْرَ الْقُصُورِ أَوْ الْقُبُورِ
إِذَا الْكَرَمَاءُ نَامَتْ فَوْقَ ضَيْمٍ فَمَا فَضَّلُ الْكَبِيرِ عَلَى الصَّغِيرِ ⁽⁸⁵⁾

(83) يحيى بن حكم الغزال، ديوان يحيى بن حكم الغزال، جمعه وحققه وشرحه محمد رضوان الداية (بيروت؛ دمشق: دار الفكر المعاصر، 1993)، ص 61.

(84) ابن بسام الششتري، ج 3، ص 280.

(85) المصدر نفسه، ج 2، ص 418.

غير بعيد عن هذا السياق، كان ضمن مكتوبات أبي عبد الله ابن عسكر المالقي، (ت 636هـ / 1239م) - في معرض العزاء - مقامة، سمّاها «رسالة ادخار الصبر، وافتخار القصر والقبر، وهي غريبة في معناها»⁽⁸⁶⁾.

خامساً: المرجعية السياسية

تتمثل المرجعية السياسية في نزوع الأندلسيين المبكر إلى الاستقلال عن مركزيتي المشرق الإسلامي والغرب المسيحي، وهو ما حققته منذ قيام الإمارة ثم الخلافة الأموية، في مقابل الخلافة العباسية، في إثر صراعات سياسة عريقة ومتوارثة، فنشأت روح المفاضلات بين المغرب والمشرق تسري هناك مع ميلاد الدولة الأندلسية، وأخذت تكبر معها تدريجيًا، حتى آخر لحظات عمر هذه الدولة، إذ قال ابن الخطيب، عبر رسالة من أميره موجهة إلى السلطان الناصر محمد بن قلاوون (746هـ / 1345م):

«إن أهل هذا القطر الذي مُهِّدَتْ لسياستنا أكوّارُ مطاياها... قُطِرَ مُسْتَقِلٌّ بنفسه، مُزِبٌ في البرِّ يومُهُ على أُمِّهِ، زَكِيَّ الْمَنَابِتِ، عَذْبُ الْمَشَارِبِ»⁽⁸⁷⁾.

كان الموقع الجغرافي للأندلس - وهي شبه جزيرة - مساعدًا على الشعور بتلك الاستقلالية التي رافقت الوجدان الأندلسي، حتى لفظت دولته آخر أنفاسها بحسب ما أكدّه ابن الخطيب؛ فقد كان الموقع متطرفًا في آخر المعمور، وكان يوحى بالانغلاق أكثر من الانفتاح، لأنه شبه جزيرة، إضافة إلى أنه غني بتربته وثرواته، فهو «زكي المنابت» وكل ذلك مساعد على الاستقلال.

1 - منازعة الألقاب

ضمن مناخ المفاضلات بين المشرق والمغرب تنتزل - بجدارة - منازعة الأندلسيين للمشاركة ألقابهم، بما في ذلك انتحال الشعراء هنا ألقاب إخوانهم

(86) انظر: النباهي، ص 123.

(87) المقرئ، نفع الطيب، ج 1، ص 302 - 303.

هناك، إلا أننا سنرجع ما يتعلق بالأدب، مقتصرين على البُعد السياسي، موضوع حديثنا، إذ شاع في الأندلس تقمص أمرائها ألقاب أمراء المشرق. ويجدر التنبيه على أن ظاهرة الألقاب هذه لم تظهر في الأندلس إلا متأخرة، بعد عهد الولاة وعهد الإمارة الأموية، وربما يرجع إلى أن الأمراء الأمويين في المشرق لم يتخذوا الألقاب السلطانية، وإنما استحدثها العباسيون بعدهم، ربما لعلاقتهم بالفرس.

لعل اللقب الأول الذي بدأت منازعته بين المشرق والأندلس، وبين العباسيين والأمويين هو لقب «صقر قریش» الذي أعلن أبو جعفر المنصور مَزَادَ استحقاقه، فكان في النهاية من نصيب عبد الرحمن الداخل (ت 172هـ/ 788م) بحكم المنصور نفسه⁽⁸⁸⁾.

لم تبدأ الألقاب السلطانية لحكام بني أمية في الأندلس إلا مع عبد الرحمن الناصر لدين الله، الذي كان أول من «أظهر التسمية بالخلافة، وُسِّمَ بِأَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ»⁽⁸⁹⁾. ثم انتشرت الألقاب الأميرية المشرقية بين بقية حُكَّام الدولة الأموية، والمُتَنَزِّينَ عليها، والخارجين من تحت عباءتها، عبر دول الطوائف المتناسخة المتكاثرة، حتى سخر منهم الشاعر ابن رشيق القيرواني (ت 463هـ/ 1071م)، بقوله المأثور:

مِمَّا يَبْغِضُنِي فِي أَرْضِ أَنْدَلُسٍ أَلْقَابُ مُعْتَضِدٍ فِيهَا وَمُعْتَمِدٍ
أَلْقَابُ مُمْلِكَةٍ فِي غَيْرِ مَوْضِعِهَا كَالِهَرِّ يَخْكِي انْتِفَاحًا صَوْلَةَ الْأَسَدِ (2)

مع ذلك، فإن أمراء الأندلس - بحسب ابن الخطيب - «لم يبالوا -اغترارًا - من مُعْتَمِدٍ وَمُعْتَضِدٍ وَمُرْتَضَى وَمَوْفَّقٍ وَمُسْتَكْفٍ وَمُسْتَظْهِرٍ وَمُسْتَعِينٍ وَمَنْصُورٍ وَنَاصِرٍ وَمُتَوَكِّلٍ كما قال الشاعر»⁽⁹⁰⁾.

(88) أخبار مجموعة في فتح الأندلس، ص 110.

(89) أبو العباس أحمد بن يحيى بن فضل الله العمري، مسالك الأبصار في ممالك الأمصار، ج 27، تحقيق عبد الله بن يحيى السريحي [وآخ.]. (أبو ظبي: المجمع الثقافي، 2002)، ج 24: دول الحسينيين والحسينيين والدولة العباسية والأموية بالشام والأندلس، ص 477.

(90) لسان الدين محمد بن عبد الله بن الخطيب، تاريخ إسبانية الإسلامية أو كتاب أعمال الإعلام في من بوع قبل الاحتلام من ملوك الإسلام، تحقيق وتعليق أ. ليفي بروقنسال (بيروت: دار المكشوف، 1956)، ص 109-110.

مهما تكن حدة سخرية الشاعر ابن رشيق، وابن الخطيب في ما بعد، فإن روح المفاضلة الثاوية في ذهنية الأندلسيين جعلت أمراءهم يعتقدون أنفسهم نظراء أندادهم العباسيين، فالمعتضد بن عباد (ت 461 هـ / 1069 م) «كان قد تقبّل سيرة أحمد بن المتوكل، أحد أشدّاء خلفاء العباسيين، فحمل عبّاد سيمته المعتضدية»⁽⁹¹⁾.

إذا كان ابن رشيق يسخر من هذه الألقاب الفارغة من محتواها بحسب رأيه، فإن شعراء الأندلس لهم رأيهم المخالف في حَمَلَةِ هذه الألقاب، فهم يدعّون أنهم أولى بها من حَمَلَتِها في المشرق، وفي سياق هذه المفاضلة المُغلّنة يقول إسماعيل بن بدر الكاتب (ت 351 هـ / 962 م) في عبد الرحمن الناصر⁽⁹²⁾:

أَنسَيْتَ مِنْ مَنْصُورِهَا وَرَشِيدِهَا وَفَضَحْتَ مِنْ مَهْدِيهَا وَالْوَائِحِ
وَحَكَيْتَ عَنْ عَبْدِ الْمَلِكِ وَهَذِيهِ سَيِّمًا الْخَلِيفَةَ وَالْإِمَامَ الْبَاسِقِ

علي بن حمود (ت 408 هـ / 1017 م) في نظر أبي عبد الله بن الحناط (ت 437 هـ / 1045 م) أنسى الملوك في المنصور والسفاح العباسيين⁽⁹³⁾ وابن عمار يدافع عن أحقية الرشيد بن المعتمد بن عباد (ت 484 هـ / 1091 م) بهذا اللقب⁽⁹⁴⁾، وعلى الوتر نفسه يضرب عبد الجليل بن وهبون (ت 483 هـ / 1090 م)⁽⁹⁵⁾.

هنا - عبر هذه الشذرات - تبدو منازعة الألقاب بين المشرق والمغرب على أشدّها، حتى لكانَّ أمراء المشرق هم «الهِرُّ يحاكي انتفاخًا صولة الأسد»

(91) ابن بسام الشتريني، ج 2، ص 11.

(92) أخبار مجموعة في فتح الأندلس، ص 133.

(93) ابن بسام الشتريني، ج 1، ص 278، حيث يقول:

لما طلعت لها بكل ثنية أنسيتها المنصور والسفاحا

(94) البونسي، ص 558، حيث يقول:

أنت الرشيد فدع ما قد سمعت به وإن تشابه أخلاق وأعراق

(95) ابن بسام الشتريني، ج 2، ص 300 - 301، حيث يقول:

يدعى الرشيد ولم تعدم به صفة يا من هو الفصل بين الغني والرشد

الأندلسي، قلبًا لمجرى بيتي الشاعر الآنفين، بل إن شعراء الأندلس أوغلوا في هذا المنحى حتى نافسوا بأمرائهم ملوك العرب في الجاهلية، فهذا أحد شعراء المعتمد بن عباد يخاطبه مداعبًا وتر المفاضلات الحساس في نفسه، فيقول:

فأنتَ أُولَى بتاج المُلْكِ تَلْبُسُهُ من هودَّة بن عَلِيٍّ وابنِ ذِي يَزَنٍ
«فطرب، حتى رَحَفَ في مجلسه، وأُسْرَفَ في تأنيسه، وأَمَرَ فُخِّلَعْتُ عليه خَلْعٌ لا تُخْلَعُ إلا على الخُلَفَاء، وأَذْنَاهُ حتى أَجْلَسَهُ مَجْلِسَ الأَكْفَاء، وأَمَرَ له بدنائيرَ عَدَدًا، ومَلَأَ له بالمواهِبِ يَدًا»⁽⁹⁶⁾.

لعل أطرف ما في منازعة الألقاب بين المشرق والمغرب أنها أحيانًا تكون مفاضلة في الالفضل، مثل مقارنة ابن حيان القرطبي (ت 469هـ/ 1077م) بين المستكفي بالله العباسي والأموي الأندلسي؛ والد الشاعرة المعروفة ولادة⁽⁹⁷⁾.

2 - مجاذبة الأحكام

على الرغم من تجاذب الأحكام فوق أرض الأندلس، وتبادل النفوذ والخضوع بين سلاطينها، داخليًا، وبينهم وبين حكام العدو المغربية والأفريقية من جهة، وملوك النصراني الإسبان من جهة أخرى، حتى لكأن ذلك ناموس مد وجزر طبيعي لبحر الحياة هناك، فإن سقف الطموح السياسي الأندلسي تجاه المشرق كان يتجاوز دائمًا حد توارد الألقاب وتنازعها، وحد الإحساس بالاستقلال عن المشرق، إلى درجة إعلان الطموح لبسط النفوذ الأندلسي عليه، حتى أن عبد الرحمن الداخل تواردت عليه في آخر أيامه الأنباء بضعف «المسودة» حتى فكر في استخلاف ابنه سليمان، وغزو العباسيين بأربعين ألف جندي أعدّهم، لولا أن الموت اخترمه⁽⁹⁸⁾.

يبدو أن صدى هذا الطموح لم يَخْبُ بموت الداخل، بل ظل يتردد في

(96) ابن خاقان، ج 1، ص 58 - 59.

(97) ابن بسام الششتري، ج 1، ص 271.

(98) ابن فضل الله العمري، ج 24، ص 456.

جنبات نفوس حكام الأندلس وشعرائهم⁽⁹⁹⁾. ولعل هذا الاستشراف السياسي وجد ما يعززه، في ظلال الحوادث التاريخية التي ربطت بين عبد الرحمن بن الحكم والشاعر يحيى بن الحكم الغزال، حيث أرسله في سفارة إلى تيوفيلوس إمبراطور القسطنطينية، ردًا على سفارة من طرف الأخير إلى عبد الرحمن الثاني، شكّا إليه - عبرها - ما «لَقِيْتُهُ بيزنطة من حزب العباسيين، على يد المأمون وأخيه المعتصم»، محرّضًا إياه على استرداد ملك آبائه في المشرق⁽¹⁰⁰⁾.

استمر هذا الإحساس إلى الأمير محمد بن عبد الرحمن بن الحكم حين مدحه عثمان بن المثنى مؤدب أولاده (ت 273 هـ / 886 م) بعد إسقاطه عن أهل قرطبة ثلث عشورهم في بعض أزمانهم المجذبة⁽¹⁰¹⁾. وقد ظل هذا الهاجس يراود مُدَّاح ملوك الأمويين، وهو ما يعني أنه كان حلمًا يدغدغ إحساس هؤلاء الخلفاء، فهذا إسماعيل بن بدر الكاتب (ت 351 هـ / 962 م) يخاطب عبد الرحمن الناصر أول من أعلن الاستقلال الحقيقي للأندلس عن المشرق، وأول من تسمى بالإمارة العظمى، فيقول:

أَجُوبُ الْقَفْرَ بَعْدَ الْقَفْرِ أَبْغِي بِذَاكَ رِضًا أَمِيرَ الْمَغْرِبِينَ
وَمَنْ لَا ابْتِغْيَ دَعَاً إِلَى أَنْ يَكُونَ خَلِيفَةً بِالْمَشْرِقَيْنِ⁽¹⁰²⁾

أبو عبد الله محمد بن شخيص (المتوفى نحو 400 هـ / 1010 م) يهنئ المستنصر، جاعلاً المشرق ينافس المغرب على طلعه الكاشفة لظلمات الظلم.

(99) انظر: أبو الخطاب عمر بن الحسن بن دحية، المطرب من أشعار أهل المغرب، تحقيق إبراهيم الأبياري، حامد عبد المجيد وأحمد أحمد بدوي، مراجعة طه حسين (بيروت: دار العلم للجميع، [1955])، ص 126. فالغزال هنا يخاطب عبد الرحمن بن الحكم:

وأصبح المشرق من شوقه إليك قد حن إلى المغرب

(100) محمد صالح البنداق، يحيى بن الحكم الغزال: أمير شعراء الأندلس في القرن الثالث الهجري وسفير أمير الأندلس لدى إمبراطور القسطنطينية وملك النورمان 150 - 250 هـ 770 - 864، قدم له إحسان عباس (بيروت: دار الآفاق الجديدة، 1979)، ص 82.

(101) ابن حيان، ج 2، ص 274، حيث يقول:

لقد حسدت أرض العراقين أرضنا على عدله فينا كما حسدت مصر

(102) أخبار مجموعة في فتح الأندلس، ص 131.

تتبعًا لتطور هذا الإحساس، نجده أيضًا على لسان محمد بن حسين الطنبلي التميمي (394هـ/1004م)، حين يدعو الحَكَمَ المستنصر إلى أن يعهد بالخلافة لابنه هشام، فيقول متفرسًا في الابن الصغير:

هو زهرة الدنيا وبابُ سُرورها فاعهدْ وسُرَّ به البريةَ وأنهج
وارمِ المَشارِقَ باسمِهِ فَلتَفْتَحُنْ ما يَبْنِ مَصْرَ إلى بلادِ الزُّنَجِ⁽¹⁰³⁾

حتى بعد استحواذ المنصور بن أبي عامر (ت 392هـ/1002م) على سلطان بني أمية، من خلال تحكُّمِهِ في الطفل هشام بن الحَكَم الذي خابت فيه فراسة الشاعر الطنبلي، وهو ما يعني أنه لم يكن ينظر إلى الغيب من وراء ستر رقيق، ظل المنصور هذا يحمل مشعل الطموح إلى حكم المشرق، وكأنه ثار ورثه عن بني أمية مع عرشهم الذي استحوذ عليه، فهو يقول:

لي ديونٌ بالشرق عندَ أناسٍ قد أحلُّوا بالمُشعرَيْنِ الحَرَامَا
...عن قريبٍ تَرى خُيولَ هِشَامٍ يبلُغُ النيلَ خَطُوها وَالشَّامَا⁽¹⁰⁴⁾

هكذا بقي هذا الطموح السياسي حيًّا في نفوس الأندلسيين، حتى آخر أيام دولتهم، حيث يقول أبو عبد الله محمد بن زمرك (ت 793هـ/1390م) في بني نصر:

وجاءتْكَ من مِصرَ التحايا كرائِمَا كما فتقَتْ أَيْدِي التَّجَارِ الغواليَا
ووافتْكَ من أرضِ الحِجازِ تَمِيمَةٌ تَمُمُّ صُنْعَ الله .. لا زال بادِيا
وناداكُ بالتَّمويلِ سُلطانُ طَيِّبَةٍ فيا طِيبَ ما أهدَى إِلَيْكَ مُنادِيا⁽¹⁰⁵⁾

3 - تدبير الاختلاف

بعيدًا عن المشاحنات وتجاذب الأحكام غَلَابًا، نجد أن اللجوء إلى

(103) ابن فضل الله العمري، ج 24، ص 246.

(104) أبو العباس أحمد بن محمد المقرئ، أزهار الرياض في أخبار القاضي عياض، تحقيق سعيد أحمد أعراب ومحمد بن تاويت الطنجي (الرباط: اللجنة المشتركة لنشر التراث الإسلامي بين حكومة المملكة المغربية وحكومة دولة الإمارات العربية المتحدة، [د.ت.])، ج 5، ص 111.

(105) المصدر نفسه، ج 2، ص 73.

المفاضلات السياسية وأخواتها ليس - بالضرورة - دخولاً في معركة عدائية بحثة؛ فمن قديم الزمان كانت أمتنا العظيمة تردد أن «الخلاف لا يفسد في الود قضية». ووضعت هذه الأمة في آداب المناظرات والبحث مؤلفات كثيرة، ورأينا قبل قليل موقف ابن سريج من غريمه ابن داود الظاهري، حين أسف - من كل قلبه - على موت خصمه اللدود المحرض له على الإبداع، وما كاد يسمع بخبر وفاته حتى «نَحَى مخادَعَهُ، ومشاوره، وجلس على التراب للتعزية»... بدلاً من التشفي والشماتة قائلاً: «ما أسفي إلا على تراب أكل لسان محمد بن داود»⁽¹⁰⁶⁾.

تكرر نظير هذا الموقف عند الأندلسيين من خلال تفجع ابن الحنات على وفاة أبي عامر ابن شهيد وراثته له، وكان يناوئ أبا عامر... بليغ وقته ويعارضه... ولما نُعي إليه قال:

لَمَّا نَعِيَ النَّاعِي أَبَا عَامِرٍ أَيَقْنَتُ أَنِّي لَسْتُ بِالصَّابِرِ
أَوْدَى فَتَى الظَّرْفِ وَتَرَبُّبُ النَّدَى وَسَيِّدُ الْأَوَّلِ وَالْآخِرِ⁽¹⁰⁷⁾

هذه المفاضلات - ما دامت مفاضلات - وعلى الرغم من سعيها الحثيث وراء الإبداع والتفوق فيه، تحقيقاً للذات أو نفيًا للآخر أو هما معاً، يبقى في جميع الأحوال هناك اعتراف بالآخر، ومحاورة معه لا تنفك عنها المفاضلة، باعتبارها تفاعلاً بين أكثر من طرف أو لا تكون.

لعل أهم ما يلاحظ في هذا السياق أن جل نصوص مدونة المفاضلات - إن لم أقل كلها - كانت تستهدف تدبير الاختلاف بين أطرافها المتنافسة، فحتى التواوير تتوصل في النهاية إلى اتفاق مُوثَّق، والسيف والقلم كذلك.

قس على هذا رد ابني حزم على ابن الربيب القيرواني؛ فقد كانا مُهَدَّبَيْنِ، لا تشم فيهما رائحة العدوانية، كما أن الأمير أبا يحيى الموحد لم يُوقِعِ الْعِقَابَ على الشقندي عندما تأكد من خلفيته العرقية المتعصبة للعرب (الأندلس)

(106) أبو بكر محمد بن داود الظاهري، الزهرة، تقديم وتعليق إبراهيم السامرائي، ط 2، 2 مج (عمان: مكتبة المنار، 1985)، ص 9.
(107) الحميدي، ص 57 - 58.

على بر العدو (البربر)، وإنما وَجَّهَ الكاتبين إلى توثيق الخصام والخلاف أدبيًا «فالكلام هنا يطول، ويُمَرُّ ضياعًا»⁽¹⁰⁸⁾، لعلمه أن حصاد هذا الاختلاف - إذا تم تدبيره بحكمة - أفضل وأبقى في رصيد الأمة، من حصاد تأجيجه في الاتجاه السفية، أو كبته وقمعه ما دام حرب أقلام وأفكار.

لعل أكثر نصوص مدونتنا حدة هي الردود على ابن غرسية ورسائله الشعوبية، ولكن المفاضلات بقيت في حدود الأقلام، ولم تتحول إلى مناوشات بالسهام. ومما يُعتبر كذلك من مظاهر ترشيد الاختلاف، في هذه المفاضلات، كونها قد اتسمت بالتناوب على الحوار داخل النص الواحد، أو ما بين النصوص، حين يردُّ بعضها على بعض.

يضاف إلى ذلك أن حضور السلطة العليا، وإشرافها على هذه المناظرات، كان من أهم عوامل ترشيد الاختلاف، حيث كانت رسالة الشقندي بتوجيه من أبي يحيى الأمير الموحد، ورسالة ابن حزم بإيعاز من مؤتمن الدولة أبي عبد الله بن قاسم الفهري، أمير البونت، ورسائل الأزهير كانت توجه إلى العامرين، والجُهوريين (422/463 هـ / 1031/1070 م)، والعَبَّاديين (414 - 484 هـ / 1023 - 1091 م)، والهُوديين (400 - 536 هـ / 1010 - 1141 م)، ورسالة السيف والقلم موجهة إلى مجاهد العامري (ت 436 هـ / 1045 م)، وعلى مدحه تدور، ورسالة تَخاضُّم المدن لأبي بَحر مدارها على الأمير عبد الرحمن بن يوسف بن عبد المؤمن، وأي هذه المدن الأندلسية أحق باستيطانه؟ وعلى هذا المنوال نسج الفقيه عمر الزجال (844 هـ / 1440 م) مقامة الوباء في الأمير النصري المعاصر له.

لربما يكون اتِّباع الأندلسيين أسلوب الكتابة بدل المشافهة أحد عوامل ترشيد الخلاف في هذه المفاضلات، باعتبار أن هذه الكتابة وفّرت فرصة للتروي والرصانة، وخففت من حدة الانفعال فيها، وعصمتها من المهاترات الهمجية.

(108) المقري، نفع الطيب، ج 1، ص 188.

هذا إضافة إلى أن الأندلسي يرى نفسه نزاعًا بطبعه إلى الحكمة والإنصاف، فهو - من أجل «ولاية عطارده حسن التدبير والحرص على طلب العلم، وحب الحكمة والفلسفة والعدل والإنصاف»⁽¹⁰⁹⁾.

هذه هي أمهات الفضائل التي نحتنا عنوان بحثنا من جذورها، والتي هي منبثقة مما هو فطري وكسبي معًا، فالفضيلة فعلية، «والعرب تبني عليها ما دل على الطبيعة غالبًا، وبذلك تكون الفضيلة هي عادةٌ فِعْلٍ الخير الراسخة، ويشترط لها أرسطو العلم والإرادة.

أساس الترغيب فيها إمكان تغيير الخلق، فلو لم يكن ذلك ممكنًا لبطلت الوصايا والمواظ. والمقصود مجاهدة النفس ورياضتها على الأعمال الصالحة لتهديب أخلاقها، إذ إن سعادة النفس في كمالها، وتكميلها يكون باكتساب الفضائل كلها»⁽¹¹⁰⁾.

يأدرج الأندلسيين أنفسهم في صميم هذه الفضائل، تتفني عنهم ظِنَّةُ التعصب، وهذا ما يؤكد ابن سعيد حين يقول: «يعلم الله أنني ما أقصد إلا إنصاف المنصفين، الذين لا يميل بهم التعصب، ولا يجمع بهم الهوى، ولكن الحق أحق أن يُتَّبَعَ، فلعل مطلعًا على ما ذكر ابن غالب، يقول: تعصب هذا الرجل لأهل بلده، ثم يغمس التابع له، والراضي بنقل قوله في هذه الصبغة، ويحمله على ذلك بعده عن هذه الأرضين»⁽¹¹¹⁾.

هذا نفسه منزع ابن حزم الذي كان من أكبر المنظرين في الأندلس لآداب المجادلة، والمطبقين لتنظيرهم «العدل أولى ما حُرِّصَ عليه، والنصف أفضل ما دُعِيَ إليه... وعلى ما ذكر من الإنصاف تراضى الكل»⁽¹¹²⁾.

(109) المقري، نفع الطيب، ج 1، ص 150.

(110) عبد المنعم الحفني، المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة: العربية والإنجليزية والفرنسية والألمانية والإيطالية والروسية واللاتينية والعبرية واليونانية، ط 3 (القاهرة: مطبعة مدبولي، 2000)، ص 495.

(111) المقري، نفع الطيب، ج 1، ص 152.

(112) المصدر نفسه، ج 1، ص 164.

نختم معالجة تدبير الاختلاف في إطار المفاضلات الأندلسية بهذه الحكاية البالغة الإيحاء بمدى تسامي الأندلسيين لمعارج الفضائل وعمق رؤيتهم لتدبير الخلاف، والتشبث بالعدل والإنصاف، مهما احتدم التنافس في ملة الفضل... التي اتخذوها عقيدة، بها يدينون حتى آخر عهودهم، فقد كانت هناك عداوة شديدة بين أبي بكر محمد بن زهر الحفيد (ت 595هـ / 1199م)، والحافظ أبي بكر محمد ابن الجد (ت 586هـ / 1190م) لاشتراك الرجلين في العلم والرياسة. وحين وضع وكيل ابن زهر اليد على عقد أرض موضع خصام بينهما، وأكد لموكله أنه لو خاصم فيها ابن الجد عند القاضي لغلبه، غضب ابن زهر، وقال لوكيله: «أمثلي يجازي على العداوة بما يجازي به السفلى والأوباش؟! وإني أجعل ابن الجد في حل من موضع الخصام»... ثم عقب: «وإني - والله - ما أروم بذلك أن أصلحه، فإن عداوته عن حسد، وأنا أسأل الله تعالى أن يديمها»⁽¹¹³⁾.

4 - سياسة المدن الفاضلة

لعل هذه الرؤية الفاضلة لا تتعد عن التصور المثالي للسياسة، فقد كان أبو الوليد ابن رشد خلال تناوله نُظْم الحكم السياسية في اليونان، يفتح نافذة - دائماً - على واقع بلده السياسي، مُخَيِّلاً تلك التصورات التاريخية المتقادمة، بتنزيلها على الحاضر الأندلسي، وحتى الماضي القريب والبعيد لأُمَّته، وقد عبّر عن طموحه المثالي لتحقيق (المدينة الفاضلة) فوق رقعة بلاده، من خلال تسميته كتابه الضروري، فـ «مصطلح الضروري ذو أهمية قصوى، فمفهومه عنده 'أسلمة' الموضوع، وتكييفه...»⁽¹¹⁴⁾.

هكذا عندما عرض تصور أفلاطون للحكم الديمقراطي، أضاف ابن رشد: «ليتين لك هذا من المدينة الجماعية في زماننا، فإنها كثيراً ما تؤول إلى تسلُّط، مثل هذه الرئاسة التي قامت في أرضنا هذه أعني قرطبة بعد الخمسمائة،

(113) المقرئ، نفح الطيب، ج 3، ص 211.

(114) أحمد شحلان، التراث العبري اليهودي في الغرب الإسلامي: التسامح الحق (الرباط:

منشورات وزارة الأوقاف، 2006)، ص 162.

لأنها كانت قريبة من الجماعة كلية: (ديمقراطية)، ثم آل أمرها بعد الأربعين والخمسمائة إلى تسلط (الدكتاتورية)».

قال أيضًا في حديثه عن دولة المرابطين (495 - 555 هـ/ 1101 - 1160 م): «وبالجملة فتحول الرجل الكرامي إلى محب للشهوة، أمر يَبِينُ، سواء كان هذا لشهوة المال أو لسائر الشهوات الأخرى، ويشبه أن يكون الحال في المدينة الكرامية هو نفسه في مدينة الشهوة، وذلك أن المدينة الكرامية (مدينة) الشهوة نوع واحد، وكثيرًا ما نرى الملوك يحول أمرهم إلى مثال فساد هؤلاء، مثال ذلك في هذا الزمان دولة القوم المعروفين بالمرابطين، إذ كانوا في ابتداء أمرهم يتبعون السياسة الشرعية، وذلك مع أول القائمين فيهم (يوسف بن تاشفين)، ثم تحولوا مع ابنه إلى السياسة الكرامية، لما أصابه هو أيضًا حب المال، ثم تحول حفيده إلى السياسة الشهوانية في جميع أنواع الأشياء الشهوانية، ففسدت المدينة في أيامه، وذلك أن السياسات التي ناهضته في هذا الوقت كانت شبيهة بالسياسة الشرعية (دولة الموحدين)...»⁽¹¹⁵⁾.

الواقع أنه حتى الدولة الموحدية لم تكن تُرضي أُفقَ انتظاره - كما يفهم من نهاية المقتبس أعلاه، إذ إن ظل «المدينة الفاضلة» - في نظره - انحسر مباشرة بعد الحكم الراشدي، وقد أدخل الموحدين في دوامة التحول السلبي «ويتبين ذلك ممّا طرأ عندنا من الملكات والأخلاق، بعد العام الأربعين والخمسمائة، لدى أصحاب السياسة والمراتب، وذلك أنه لما انقطعت أسباب السيادة الكرامية التي نشأوا عليها، صار أمرهم إلى الدنيويات التي هم عليها الآن، وإنما يثبت منهم على الخلق الفاضل من كانت به فضيلة الشريعة القرآنية، وهم فيها قلة»⁽¹¹⁶⁾. وقد شَخَّصَ موقعَ المثقف الصالح، بين كمّاشتي الدولة الفاسدة، ف «إذا وقع ونشأ في هذه المدينة فيلسوف حقيقي، كان بمنزلة إنسان وقع بين وحوش ضارية، فلا هو قادر على أن يشاركها فسادها، ولا هو يأمن على نفسه منها»⁽¹¹⁷⁾.

(115) شحلان، ص 163 - 164.

(116) المصدر نفسه، ص 165.

(117) المصدر نفسه، ص 165.

الفصل الثالث

الشخصية الأندلسية: خلاصة التأسيس

فيا جَوْهَرَ الصِّينِ سَخَقًا
فَقَدْ غَنِيَتْ بِبِاقُوْتِهِ الأَنْدَلُسُ
(ابن حزم)⁽¹⁾

الشخصية الأندلسية، أو الخصوصية الأندلسية، عنوان تناوله بعض دارسي الأدب الأندلسي، إلا أننا سنحاول رسم ملامح هذه الشخصية أو الخصوصية وتركيب عناصرها في تشكيل، نزعم أنه أوفى مما سبقه. وليس تناولنا لها في هذا الموقع من بناء البحث إلا لأننا نعتبرها خلاصة لما تقدم من تأسيس لملامح الأطروحة، ومقدمة لما سيأتي بعدها من تحقيقات المفاضلات في أطرها الأندلسية كلها: بيانًا ومكانًا وزمانًا وإنسانًا وإيمانًا وعرفانًا.

هذا العمل لا يخرج - في صميم أطروحته - عن ترصد مظاهر خصوصية الأندلس ونحت ملامح شخصيتها المتميزة التي تمثل جوهر ذاتها الذي يتباهى ابن حزم بـ «ياقوتته»، كما في بيته المشهور المذكور أعلاه، حيث كانت الأندلس حالة فريدة في تاريخ الإسلام، لأنها الحالة الوحيدة التي تمثل قيام حضارة متميزة، فهي مزيج من ثقافة الإسلام والثقافة التقليدية الوطنية، وقد

(1) أبو محمد علي بن أحمد بن حزم، طوق الحمامة في الألفة والألاف، قدم له وحققه إحسان عباس [تونس]: دار المعارف، 1992)، ص 171.

ازدهرت تلك الحضارة ازدهارًا هائلًا وتركت - بفضلها - بصماتها، ليس على التاريخ الإسلامي كله فحسب، ولكن على التاريخ العالمي كذلك⁽²⁾.

من خلال المباحث الخمسة التالية، تبلور أهم الملامح التي تميز هذه الشخصية:

أولاً: المزاج الخاص

أدت عبقرية المكان دورًا فاعلاً في تميز ملامح هذه الشخصية، إذ ساهم الموقع - شبه الجزيري - في تشكّل مزاج الإنسان الأندلسي المغلق المنفتح، المسكون بأعمق تأثير لبيئته؛ فالأندلسيون متنازعون بين الحاجة إلى الأمن، لشعورهم بالبُعد والتطرف المكاني والغربة، والثقة في النفس والاعتماد عليها وحدها، لأن طارق بن زياد يوم فتح هذا الصقع الغريب علّمهم ذلك عبر خطبته المشهورة «فجعلها كلمة باقية في عقبه».

في هذا الإطار يتشكّل المزاج الأندلسي بالتأرجح بين الاعتدال والوسطية من جهة والنزوع إلى الإغراب من جهة أخرى، حيث كان المنزع الأول يطغى على الأندلسيين، استجابة لصوت العقل والحكمة والإنصاف التي يرون أن جبلّتهم فُطرت عليها، مرجعين ذلك إلى تأثير الموقع الجغرافي، بزعمهم إياها هبة من عطارده. وقد نوهوا كثيرًا باتصافهم بهذه الخليقة والخلق، كما مر بنا في تدبيرهم للاختلاف، وسيلحّون عليه في أثناء هذا العمل، أينما عُنّت محاكمة أدبية أو مشاخة ما.

أمّا منزع الإغراب، فهو يستحوذ على مزاجهم في انتحال الفضائل والتنافس في مدارجها، كما رأينا قبل قليل، خلال الحديث عن تسامي طموحهم وتعالى همهم، وكما سنرى - لاحقاً - تجليات هيمنة منزع الإغراب أيضًا على ذائقتهم الإبداعية التي تشمئز من كل مألوف، وتتعلق بكل مبتكر طريف.

(2) عبد الفتاح عوض، فصول في تاريخ الأندلس: بداية النهاية (القاهرة: عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، 2001)، ج 3.

هكذا كانوا يَتَّسِمُونَ بالقلق والنزوع إلى الاختلاف والثورة والاستقلال، تبعًا لبصمات موقعهم المكاني المتميز، إضافة إلى أن سحر طبيعة هذا الموقع الجميل عزز الإحساس بخصوصيته لدى الأندلسيين، «فتعدُّ هذه البيئة يتنامى طرديًا مع الإحساس بالجمال، ويعين على شحذ خياله، مما كان يُهيئ مناخًا مُواتيًا لعملية الإبداع»⁽³⁾.

تنبه أبو محمد عبد الله بن إبراهيم الكندي الحجاري (ت 584هـ/ 1188م) في كتابه المسهب إلى الارتباط الحميم بين الإبداع والخصوصية المكانية، إذ قال عن أهل الأندلس: إنهم «أشعرُ الناس فيما كثَّره الله تعالى ببلادهم، وجعله نصب أعينهم، من الأشجار، والأنهار، والأطيار، والكؤوس، لا ينازعهم أحد في هذا الشأن»⁽⁴⁾.

لم تكتف هذه الخصوصية الأندلسية بإلقاء ظلالها على المنزع الإبداعي، بل «إن خصوصية المكان وخصوصية الإنسان، قد رسَّختا مَبْدَأَ الاستقلالية السياسية والفكرية، إلا أن الأولى كانت السابقة، فقد بدأت على يد الأمير عبد الرحمن الداخل (ت 172هـ/ 788م)، حيث نجح - كما يقول رضا كحيلة - في أن يقرر مبدأ مهمًّا، وهو الإمارة من دون تفويض، وصارت هذه حال ولده من بعده، إلى أن نجح عبد الرحمن الناصر (ت 350هـ/ 961م) في أن يتسمَّى بالخلافة، نافيًا حق العباسيين وحق الفاطميين فيها معًا»⁽⁵⁾.

مهما يكن، فإن نزوع الأندلسيين إلى التميّز والاستقلال له طابع حضاري أوسع، يشمل جميع جوانب حياتهم ذات الخلفية السياسية، مثل اختيارهم رسميًا المذهب المالكي، لأن مذهب العراق كان حنفيًا، وكذلك لبس

(3) عبادة عبد الرحمن رضا كحيلة، الخصوصية الأندلسية وأصولها الجغرافية، دراسات؛ 6 (القاهرة: عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، 1995)، ص 63.

(4) أبو العباس أحمد بن محمد المقرئ، نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، تحقيق يوسف الشيخ محمد البقاعي (بيروت: دار الفكر، 1988)، ج 1، ص 155.

(5) عبد الله بن علي بن ثقفان، «الأدب الإقليمي في الأندلس: منطلقه، غاياته، أعلامه»، مجلة الأحمدية، العدد 6 (2000)، ص 297.

البياض⁽⁶⁾ حتى في الحداد، لأن السواد شعار العباسيين، وقد سجّل لنا ابنُ لبّال (582هـ/1186م) - في هذا السياق - لفظة طريفة، تحيل إلى أن منشأ تقليد لبس البياض أموي، وهو ما يعني حضور المقصدية السياسية في الاختلاف مع لون العباسيين «الأسود»، حيث يقول:

تعجبت أن رأيت مشيبي - يضحك في مفرقي - سميّة
لا تعجبي فالبياض زيّ من زيّ قومي بني أميّة⁽⁷⁾

ثانيًا: الزي المميّز

القاعدة العامة في أهل الأندلس هي النظافة والأناقة، حتى أن الواحد منهم قد تضيق ذات يده إلا عن الصابون، وذلك متأصل في ذهنيّتهم المتعشقة للجمال، في جميع نواحيه، لدرجة أن التحلية بحسن السمّ شائعة ذائعة في تراجهم، باعتبارها فضيلة، بحسب ما أسلفنا.

سبق أن رأينا أن هوسهم بحب التميّز - حتى في مظهرهم - جعلهم يختصون بلبس البياض في الحداد على الأموات، إلا أنه في الواقع كان لون لباسهم المفضل، تبعًا لصلته الوشيحة بالنظافة المحببة إلى قلوبهم، وتبعًا - من جهة أخرى - لهواهم السياسي، ومنزعهم الأموي، المصّر على مخالفة «لون السواد العباسي»، الذي عبّر ابن حزم عن كراهيته من خلال قوله:

ومذّ لاحت الرايات سودًا تيقنث نفوس الوري أن لا سبيل إلى الرشيد⁽⁸⁾

مهما يكن، فإن بعض الشعراء والأدباء وظفوا لبس البياض - شعار الأندلس - توظيفًا نفسيًا، يتنكّب السياسة، متعمقًا في الوجدان، حيث يروي

(6) المقرئ، نفع الطيب، ج 3، ص 441.

(7) أبو إسحاق إبراهيم بن الحسن البونسي، كنز الكتاب ومنتخب الآداب: السفر الأول من النسخة الكبرى، تحقيق ودراسة حياة قارة، ج 2 في 1 مج (أبو ظبي: المجمع الثقافي، 2004)، ص 817.

(8) ابن حزم، ص 122.

ابن بسام لأبي العباس أحمد بن قاسم المحدث، أحد معاصريه، «في الشيب على مذهب أهل أبقنا في لبس البياض على المتوفى:

ما شأنُ تلكَ البياضِ؟ قلتُ لها: ماتَ الشابُ فبيّضَ الشعرُ

كذلك قول الحلواني تلميذ أبي علي بن رشيّق⁽⁹⁾. وإمعاناً في تميّز الأندلس بأزيائها، كانوا على المستوى الصناعي يحرصون على وضع علامتهم الخاصة، حيث «كانت دورُ الطراز مؤسسات حكومية، تُعيّن الدولة على رأسها موظفًا يُعرف بناظر الطراز، أو صاحب الطراز، ومهمته مراقبة الجودة، ووضع اسم الخليفة على النسيج»⁽¹⁰⁾.

في الجانب الحضاري، وغير بعيد عن تداعيات البياض، نلاحظ أن على الرغم من الزي الرسمي العام، فإن الأندلسي لم يكن يجس نفسه في لون واحد ولا زي موحد، بقدر ما كان يرتدي زيًا مشتركًا في طابعه العام، لكنه متعدد في تباين أذواقه، المتأثرة بالمزاج الشخصي والعادات المتنوعة، والمتفاضلة بحسب الطبقات، حيث كان «عامّة الأندلس لا يتعممون، في حين كان قضاتهم وفقهاؤهم يفعلون ذلك، في غرب البلاد، وكان العامة والخاصة يتزينون بالطيلسان، فيضعه العامة على الأكتاف، والشيوخ والعظماء على الرأس، كما كانوا يضعون على رؤوسهم غفائر الصوف الحمر أو الأخضر، وكان العلماء يسدلون الذوائب على الأذن اليسرى»⁽¹¹⁾.

(9) أبو الحسن علي بن بسام الشتريني، الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، تحقيق سالم مصطفى البدرى، 4 ج (بيروت: دار الكتب العلمية، 1998)، ج 1، ص 572، حيث يقول:

لئن كان البياض لباس قوم
ألم ترني لبست بياض شبيبي
بأندلس فذاك من الصواب
لأنني قد حزنت على الشباب

وينسب البيتان للحصري، انظر: المقرئ، نفح الطيب، ج 1، ص 404؛ ج 4، ص 109، و314 - 315، وانظر: أبو الوليد إسماعيل بن محمد الحميري، البديع في وصف الربيع، اعتنى بشره وتصحيحه عن النسخة الواحدة الموجودة بمكتبة الأسكوريال هنري بيريس (الدار البيضاء: دار الآفاق الجديدة، 1989)، ص 77. (10) أحمد شحلان، «الحياة العامة في أندلس العصر الوسيط»، ورقة قدمت إلى ندوة الحضارة الإسلامية في الأندلس ومظاهر التسامح، تقديم محمد مفتاح؛ تنسيق عبد الواحد أكيمير (الرباط: منشورات مركز دراسات الأندلس وحوار الحضارات، 2003)، ص 199.

(11) المصدر نفسه، ص 199.

نظرًا إلى وجود الأندلس في ملتقى الحضارات، فإنها كانت أحيانًا تؤثر في الآخر بزيها المميز داخليًا وخارجيًا؛ فعلى المستوى الداخلي، حيث تعايش المسلمون والمسيحيون واليهود في كنف الإسلام شعبًا أندلسيًا موحدًا، كانت ألبستهم المتعددة «مشاركة بين الطوائف الثلاثة، في رخيصها وثمينها»⁽¹²⁾. وعلى المستوى الخارجي كان المنصور بن أبي عامر «يهدي الأمراء المسيحيين قطعًا كثيرة من الحرير الطرازي وغيره»⁽¹³⁾.

في المقابل، كان الأندلسيون يتأثرون - أحيانًا أخرى - بجوارهم المسيحي، في زي السلم والحرب معًا، حيث يقول المقرئ: «وكثيرًا ما يتزَيَّ سلاطينهم وأجنادهم بزي النصارى المجاورين لهم»⁽¹⁴⁾. كما كانت أسلحتهم تختلف عن أدوات الحرب في المشرق «فهم لا يعرفون قسي العرب، بل يعدّون قِسيّ الإفرنج للمحاصرات في البلاد، أو تكون للرجالة عند المُصافّة في الحرب، أمّا محاربتهم فبالترّاس والرماح الطويلة للطنع»⁽¹⁵⁾. وقد عيّرهم صاحب «طرفة الظريف» بهذا التأثير بالنصارى مظهرًا، وحتى لغويًا وسلوكيًا⁽¹⁶⁾.

ثالثًا: خصوصية المصطلحات

تمادى نزوع الأندلسيين إلى التميّز حتى في المجال الاصطلاحي، إذ اخترعوا تسميات خاصة بالأندلس، تسمّى ملامح شخصيتهم الحضارية في مختلف المناحي؛ فقد وضعوا لسلّم المواطنة الأندلسية عندهم معجمًا اصطلاحيًا يعبر عن تدرجها في تصورهم، بدءًا من أجدادهم «الداخلين» الذين كان الأمير عبد الرحمن «الداخل» أشهرهم، ولكنه ليس الأول ولا الوحيد

(12) شحلان، ص 200.

(13) المصدر نفسه، ص 199.

(14) المقرئ، نفح الطيب، ج 1، ص 208.

(15) المصدر نفسه، ص 223.

(16) انظر: محمد بن شريفة، «من منافرات العدوتين: نص جديد»، مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية (الرباط)، العدد 1 (1977)، ص 37 - 38، حيث يقول كاتب النص: «ما يرتجى من قوم تغيرت ألبستهم وأقوالهم، وتبدلت سيرهم وأحوالها»؟

في هذه الصفة، فلكل بيت مرموق هناك جد «داخل». كما قسموا موجات «الداخلين» الأوائل بأسماء متعددة، مثل: «الفاحين»، و«الطوالع»⁽¹⁷⁾ الذين سيصبحون بحسب أسبقية توطنهم: «بلديين» و«شاميين»⁽¹⁸⁾ و«وافدين». وهؤلاء الآخرون أكثر أصالة من «الطارئين»، الذين جاءوا أفرادًا عبر الهجرة النوعية التي كانت الأندلس من أهم أقطابها الحضارية، فتركوا بها بصمات مميزة من دون أن تعتبرهم مواطنين أصلاء. وقد خصص لهم أصحاب كتب التراجم أبوابًا في مؤلفاتهم، مثل أبي الوليد بن الفرضي (ت 400 هـ/ 1010 م) وابن بسام، وهو تقليد تاريخي لا تختص به الأندلس.

غير بعيد عن مصطلحات سلّم المواطنة، سمّوا من أسلم من يهود الأندلس «الإسلامي»⁽¹⁹⁾، تمييزًا له من المسلم، كما أطلقوا اسم «المستعربين» على طبقة الإسبان المسيحيين المتشبعين بالثقافة العربية، داخل الشعب الأندلسي.

في النظام الإداري، ارتقت الحِجَابَة عندهم - أول مرة - إلى درجة رئاسة الوزراء⁽²⁰⁾، بعدما كانت في المشرق مجرد حراسة وتنظيم للداخلين والخارجين. وقاضي الجماعة - في النظام القضائي - أصبح في الأندلس يقابل لقب قاضي القضاة في المشرق⁽²¹⁾.

(17) انظر: أبو الحسن علي بن بسام الشتريني، الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، تحقيق إحسان عباس (طرابلس: الدار العربية للكتاب، 1978)، ص 14، حيث يقول حول تاريخه لأولية العباديين: «وعطاف هو الداخل منهم بالأندلس في طالعة بلج بن بشر».

(18) انظر: المقرئ، نفح الطيب، ج 3، ص 22، حين تحدث عن بلج بن بشر: «والعرب الشاميون الداخلون معه إلى الأندلس يُعرفون عند أهل الأندلس بالشاميين، والذين كانوا في الأندلس قبل دخوله يُشبهون بالبلديين».

(19) المصدر نفسه، ج 3، ص 401، حين ذكر: «الوزير الكاتب أبا الفضل ابن حسداي الإسلامي السرقسطي».

(20) انظر: أبو مروان حيان بن خلف القرطبي بن حيان، المقتبس من أنباء أهل الأندلس، حققه وقدم له محمود علي مكي (القاهرة: لجنة إحياء التراث الإسلامي)، 1971، ج 2، ص 25: «ولم يزل يترقى في مراتب الخدمة إلى أن نال الحِجَابَة»، وانظر: محمد بن شريفة، البسطي: آخر شعراء الأندلس (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1985)، ص 136، حين يمدح القيسي القاضي ابن منظور قائلاً:

فيحق أن يدعى الرئيس ويرتقي
حتى ينال مراتب الحِجَاب

(21) انظر: أبو الحسن علي بن محمد النباهي، تاريخ قضاة الأندلس: أو كتاب العرقة العليا =

في مجال الألقاب التشريفية، خرق الأندلسيون المواضع الدارجة في مألوف هذه الألقاب، مبتكرين «التسويد» من صفة «السيد»، و«التمويل» من لقب «المولى»، معتبرين الأخير أسمى من الأول، وذلك ما يفهم من كون أبي عيسى بن لبون (القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي) عهد إلى أبي الحسن راشد بن سليمان (القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي) ألا يخاطبه إلا بالتسويد، إسقاطاً للمؤونة بينهما، فلما كتب إليه مرة بالتمويل خرقاً للعهد، قال ابن لبون متذمراً:

ثَقُلْتُ رَوْحَكَ أَيُّمَا تَثْقِيلٍ فِيمَا قَصَدْتَ لَهُ مِنَ التَّمْوِيلِ
هَذَا عَلَى أَنِّي عَهْدْتُكَ خِصَّةً كَرَسُولِ بُزْءٍ حَلٍّ عِنْدَ عَلِيلِ

فراجعه راشد معتذراً:

لَا وَالَّذِي أَوْلَاكَ أَلْوِيَّةَ النَّدَى وَحَبَاكَ مِنْ خَطَطِ الْعُلَى بِجَزِيلِ
مَا حَدَّثْتُ عَنْ سَنَنِ الْكِتَابَةِ عَامِدًا وَلَوْ اغْتَمَذْتُ فَعَلْتُ فِعْلَ ثَقِيلِ
لَكُنْ بَنَانِي انْكَرَتْ مَا عُوذْتُ فَتَسَرَّعْتُ بِكِتَابَةِ التَّمْوِيلِ⁽²²⁾

على هذا اللقب الأسمى، يُصِرُّ ابن عمَّار أيضًا في مخاطبته أبي مروان عبد الملك ابن رزين (496هـ/ 1103م) أحد أمراء الطوائف:

سَأَقْرُنُ بِالتَّمْوِيلِ اسْمَكَ كُلَّمَا تَعَاوَرَتْ الْأَسْمَاءُ غَيْرَكَ وَالْكُنَى⁽²³⁾

حتى مجال التأليف لم يسلم هو الآخر من ظلال خصوصية المصطلحات الأندلسية: «فلئن شاع استعمال كلمة ثَبِتَ ومعجم ومشیخة في المشرق للكتاب الذي يتحدث فيه مؤلفه عن شيوخه وما أخذ عنهم، فإن المغاربة والأندلسيين

= فيمن يستحق القضاء والفتيا، تحقيق لجنة إحياء التراث العربي في دار الآفاق الجديدة، ط 5 (بيروت: دار الآفاق الجديدة، 1983)، ص 21.

(22) أبو نصر الفتح بن محمد بن عبيد الله بن خاقان، قلائد العقيان ومحاسن الأعبان، حققه وعلق عليه حسين يوسف خربوش، 4 ج (عمان: مكتبة المنار، 1989)، ج 1، ص 291 - 292.

(23) ابن بسام الشتريني (1998)، ج 2، ص 66.

شاع عندهم استعمال كلمة الفهرس والبرنامج لهذا النوع من الكتب»⁽²⁴⁾. كما لم تكن تسمية المنتزهات والرياض الأثيرة لديهم بمنأى عن هذا التميّز في المصطلحات، إذ سمّوها مفردًا بـ «المنية» وجمعًا بـ «المنيات»، باعتبارها أجمل ما يتمناه الإنسان الأندلسي المولع بالجمال عمومًا، وبالطبيعي منه خصوصًا، انسجامًا مع سحر خصوصية «الفردوس المفقود».

امتدت هذه الخصوصية الاصطلاحية إلى تسميات الزهر: «فالذي يسميه أهل المغرب نرجسًا يسميه أهل المشرق بهارًا...»⁽²⁵⁾. وإذا كان المشاركة وحتى المغاربة - في بناء القصيدة - يسمّون الانتقال من المقدمة إلى الغرض الرئيس تخلصًا⁽²⁶⁾، أو خروجًا كما يسميه ابن رشيّق⁽²⁷⁾، فإن أبا الوليد الحميري معاكسة للجميع يسمّيه دخولًا، حيث يقول مثلاً بعد عرض مقدمة زهرية: «ثم دخل إلى المدح من هنا دخولًا مستحسنًا»⁽²⁸⁾. حتى كؤوس الشراب غلبت عندهم تسميتها «القطيع»، تنكّبًا عن مألوف التداول⁽²⁹⁾.

في المجال الاجتماعي، والتنظيم الطبقي خصوصًا، إخالهم تفرّدوا بوصف النخبة بمصطلح: «البياض»⁽³⁰⁾.

(24) أبو محمد عبد الحق بن غالب بن عطية، فهرس ابن عطية، تحقيق محمد أبو الأجناف ومحمد الزاهي، ط 2 (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1983)، ص 41.
(25) أبو العباس أحمد بن عبد المؤمن الشريشي، شرح مقامات الحريري، وضع حواشيه إبراهيم شمس الدين، 3 مج (بيروت: دار الكتب العلمية، 1998)، مج 1، ص 78 - 79.
(26) أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة، الشعر والشعراء، ط 3، 2 ج (القاهرة: دار الحديث، 2003)، ج 1، ص 74 - 75.
(27) أبو علي الحسن بن رشيّق القيرواني، الممثلة في محاسن الشعر وآدابه ونقده، حققه وفصله وعلّق حواشيه محمد محيي الدين عبد الحميد، ط 5، 2 مج (بيروت: دار الجيل، 1981)، مج 1، ص 217.
(28) الحميري، ص 89.

(29) محمد بن شريفة، أدب الأندلس أبو بحر النجيب: عمر قصير وعطاء غزير 561هـ/598هـ (الدار البيضاء: مطبعة التجاح الجديدة، 1999)، ص 292 و353.

(30) ابن بسام الشتريني (1998)، ج 1، ص 238، وأبو عبد الله محمد بن عبد الله بن أبي بكر بن الأبار، الحلة السيرة: في تراجم الشعراء من أعيان الأندلس والمغرب من المائة الأولى للهجرة إلى المائة السابعة، وضع حواشيه وعلّق عليه علي إبراهيم محمود (بيروت: دار الكتب العلمية، 2008)، ص 236.

رابعاً: البصمة الفنية

في المجال الفني عموماً، والموسيقي خصوصاً، بصّمت الخصوصية الأندلسية تلاحين الغناء بطابع شخصيتها المميزة، ولو بشكل تدريجي، إذ يقول أحمد التيفاشي (580 - 651 هـ / 1184 - 1253 م) في كتابه متعة الأسماع في علم السماع: «إن أهل الأندلس في القديم كان غناؤهم إما بطريقة النصارى، وإما بطريقة حُدَاة العرب، ولم يكن عندهم قانون يعتمدون عليه، إلى أن تأثّلت الدولة الأموية، وكان ذلك زمن الحَكَم الرضي، فوفد عليه من المشرق، ومن أفريقية من يُخَسِّنُ التلاحينَ المَدَنِيَّةَ، فأخذ الناس عنهم، إلى أن وفد الإمام المقدّم في هذا الشأن: علي بن نافع الملقب بزرياب (ت 238 هـ / 852 م)، غلام إسحاق الموصلي، على الأمير عبد الرحمن الأوسط، فجاء بما لم تعهده الأسماع، واتَّخَذَتْ طريقته مَسْلَكًا، ونُسِيَ غَيْرُهَا. إلى أن نشأ ابن باجه الإمام الأعظم (ت 533 هـ / 1139 م)، واعتكف مدة سنين مع جوارٍ مُحْسِنَات، فهذَّبَ الاستهلالَ والعَمَلَ، ومزج غناء النصارى بغناء المشرق، واقترح طريقة لا تُوجَدُ إلا في الأندلس، مال إليها طبعُ أهلها، فرفضوا ما سواها»⁽³¹⁾.

ربما يكون هذا الطبع الأندلسي الذي كان يبحث عن إشباع لخصوصيته، هو الذي جعل زرياب لا يضيف الوتر الخامس للعود⁽³²⁾ إلا بعد أن دخل الأندلس، وهو ما يعني أن تركيبة الذوق الأندلسي الغني الروافد لا تكفيها أربعة أوتار.

(31) أحمد التيفاشي، «متعة الأسماع في علم السماع»، تحقيق محمد بن تاويت الطنجي، مجلة الأبحاث (الجامعة الأميركية في بيروت)، السنة 21، العدد 2 - 4 (كانون الأول / ديسمبر 1968)، ص 114 - 115، وانظر: عباس الجراري، «أثر الأندلس على أوروبا في مجال الإيقاع والنغم»، عالم الفكر، السنة 12، العدد 1 (نيسان - حزيران / أبريل - يونيو 1981)، ص 20. وانظر: عبد العزيز بن عبد الجليل، «الموسيقى الأندلسية العربية - مظهر من مظاهر التسامح في المجتمع الأندلسي»، ويونس الشامي، «مظاهر التعايش والتسامح في الأندلس عبر الموسيقى والغناء»، ورقتان قدمتا إلى: الحضارة الإسلامية في الأندلس ومظاهر التسامح، ص 223 و 271 على التوالي.

(32) انظر: المقرئ، نفح الطيب، ج 3، ص 126، حيث يقول بالحرف: «هذا الوتر الخامس الأحمر، الذي اخترعه بالأندلس، ووضعه تحت المثلث وفوق المشنى، فكمل في عوده قوى الطبايع الأربع، وقام الخامس المزيد مقام النفس في الجسد».

في كنف هذا الذوق الموسيقي الأندلسي المميّز، المستنبط - عبر صيرورة تشكّله - من تلاقح الذوقين: العربي المشرقي، والإسباني الغربي، نبت شعرا الموشح والزجل، متشبعين بروح هذا المناخ التفاعلي الخلاق، المبصوم بملامح أندلسية مميزة، استجابة لمقتضيات هذا الطبع المتفرد، وإشباعًا لذلك النزوع الاستقلالي المتجذر في ذهنية القوم، «غير أن هنالك عوامل فنية بحته، لا ريب أنها تحكمت في نحت وصياغة التوشيح والزجل، فجاء - (كذا!) - على نحو ينسجم مع ضرورات الغناء، ويستجيب لنسق التلحين الذي ابتكره الأندلسيون، وارتضوه نمطًا سائرًا بينهم، يستأثرون به دون سواهم من الأمصار الإسلامية، ولا يقبلون بغيره أسلوبًا للإنشاد»، بحسب ما ذكره التيفاشي. كأنما كانت البحور الخليلية تحد من إبداع الملحن الأندلسي، بما تفرضه من قيود تتمثل في هيمنة الوزن الواحد، والقافية المتكررة على امتداد أبيات القصيدة من جهة، ثم بما يفرضه البيت الشعري من رتابة لحنية وإيقاعية، يقتضيها النسق المتكرر لثنائية الأسطر من جهة أخرى⁽³³⁾.

في ملمح آخر من ملامح الخصوصية الفنية، أصر الأندلسيون على أن يكون لهم أيضًا خطهم المميّز والخاص، ليأخذ اسمهم مثل ما للكوفة خطها ولفارس خطها، وهنا يسجل ابن غالب: محمد بن أيوب البلمسي (767هـ/ 1366م) صاحب فرحة الأنفس، أن «من فضائلهم اختراعهم للخطوط المخصوصة بهم، قال: وكان خطهم أولًا مشرقياً».

قال ابن سعيد: «أما أصول الخط المشرقي، وما تَجِدُ له في القلب واللحظ من القبول، فمُسَلَّمٌ له، لكن خط الأندلس الذي رأيته في مصاحف ابن غطوس، الذي كان بشرق الأندلس، وغيره من الخطوط المنسوبة عندهم، له حسن فائق ورونق آخِذٌ بالعقل، وترتيب يشهد لصاحبه بكثرة الصبر والتجويد»⁽³⁴⁾.

في قراءة كتب التراجم الأندلسية تتجلى عنايتهم بالخط وتجويده وضبطه،

(33) عبد الجليل، ص 248.

(34) المقرئ، نفح الطيب، ج 1، ص 151.

مبثوثة في تخليّات المُتَرْجَمَ لهم، باعتباره من أهم مكونات منظومة المعارف والمهارات والإبداعات، التي يتمتع بها العلماء في الأندلس، وهو ما يعني أن خطوط ابن غطوس التي ركز عليها ابن سعيد لم تكن ظاهرة معزولة، وإنما هي مجرد نموذج.

المهم أن الشخصية الأندلسية مثلما كانت تفاضل بين خطها والخطوط الأخرى، كانت تتعصب لهذا الخط الذي أصبح يُنسب إليها ويمثل أحد مكوناتها، وتدافع عنه بشراسة⁽³⁵⁾.

وظف الأندلسيون خصوصية خطهم هذه في شرحهم لبعض التعابير الدارجة على ألسنة الشعراء مشرقاً ومغرباً، مثل تشبيه عناق المحبين بعناق اللأم والألف، كما هو في المقامات الحريرية⁽³⁶⁾. وإذا كان بعض الشعراء الأندلسيين قد واطأ الحريري في هذا التشبيه المعهود، من دون أن يتبته للفرق بين خطي المشرق والأندلس، مثل ابن لبّال الشريشي، حيث يقول:

عَانَقْتُهُ وَرِدَاءُ الْوَصْلِ يَجْمَعُنَا إِلَى الصَّبَاحِ عِنَاقَ اللَّامِ لِلْأَلِفِ⁽³⁷⁾

شريشي آخر هو أبو العباس أحمد بن عبد المؤمن (ت 619هـ/1222م)،

(35) فابن البراء التجيبي (500 هـ/1107م) رد على أبي الفضل يوسف ابن النحوي (513 هـ/1119م) من القيروان حاجياً لإياه، حين بلغه أنه ذم خط أهل الأندلس، انظر: أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن أبي بكر بن الأبار، المقتضب من كتاب تحفة القادم، اختيار وتقييد أبي إسحاق إبراهيم بن محمد بن إبراهيم البلفيقي، تحقيق إبراهيم الأبياري (القاهرة: دار الكتاب المصري، 1981)، ص 61 - 62، وكذلك صفية بنت عبد الله الربي إحدى خطاطات الأندلس ردت على من عابت خطها بقطعة من شعرها ويخطها لثريها أنها خطاطة وشاعرة، جمعت بين الحسينين، انظر: أبو عبد الله محمد بن فتوح الحميدي، جذوة المقتبس في ذكر ولاية الأندلس (القاهرة: الدار المصرية للتأليف والترجمة، 1966)، ص 412.

(36) انظر: الشريشي، مج 3، ص 136، وانظر: البونسي، كنز الكتاب، هامش محققته: حياة قارة، ص 815، وهامش محمد بن شريفة، دراسة وتحقيق، ابن لبّال الشريشي: 508 - 582 هـ/ 1114 - 1187م ([الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة]، 1996)، ص 86.

(37) البونسي، ص 815، وبين شريفة، ابن لبّال الشريشي، ص 86، وهناك أبيات من هذا القبيل لأندلسيين؛ انظر: بن شريفة: أديب الأندلس، ص 12، 347 و349، وابن رشيق المرسى، 628 - 696 هـ/ 1231 - 1296م: حياته وآثاره (الرباط: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 2008)، ص 237.

أكبر سُرَّاح المقامات الحربية في الأندلس على الأقل، لم يفته أن يوظف الفرق بين الخطين في تعليقه على قول الحريري (ت 516هـ / 1122م) في المقامة 31: «فعانقته عناق اللام للألف، ونَزَلَتْه منزلة البرء عند الدنف»، حيث عقب الشريشي: «أما بخط المغرب فلا معانقة بينهما إلا في الطرفين، وربما وقعت في بعض هذا الخط كالصليب، وفي بعضه لا التقاء بينهما البتة، وإنما يريد صورة 'لام ألف' بالخط الكوفي، فهما بذلك الخط متعانقان متلازمان، من الأعلى إلى الأسفل»⁽³⁸⁾. كما أنهم ضمن تداعيات خصوصية الخط عندهم - كانت الألفباء المغربية الأندلسية مختلفة عن المشرقية.

خامساً: التميز الأدبي

مهما يكن الاختلاف في حق ريادة الموشحات، فإنها في رأي ابن دحية «زُبْدَةُ الشَّعْر ونُجْبَتُهُ، وخُلَاصَةُ جَوْهَرِهِ وَصَفْوَتُهُ، وهي من الفنون التي أُعْرِبَ بها أهل المغرب على أهل المَشْرِق، وظهروا فيها كالشمس الطالعة والضيء المَشْرِق»⁽³⁹⁾.

تُعتبر نشأة هذين الشعرين في نظر ابن خلدون (ت 808هـ / 1405م) ترفاً في الإبداع، ف «أهل الأندلس لما كَثُرَ الشعر في قطرهم، وتهذَّبَتْ مَنَاحِيهِ وفنونه، استحدث المتأخرون فيهم فنّاً منه، سَمَّوه بالموشح... وتجاوزوا في ذلك الغاية واستطرفه الناس جملة: الخاصة والكافة.... ولما شاع فن التوشيح في أهل الأندلس، وأخذ به الجمهور لسلاسته وتنسيق كلامه... واستحدثوا فنّاً سَمَّوه بالزجل، والتزموا النظم فيه، على مناحيهم لهذا العهد، فجاءوا فيه بالغرائب، واتسع فيه للبلاغة مجال، بحسب لغتهم المستعجمة»⁽⁴⁰⁾. وبعد تتبّعه لمسار تطور هذه الفنون ما بين المغرب والمشرق، أراد أن يؤسس على ذلك خلاصة

(38) الشريشي، ص 136.

(39) المقرئ، نفح الطيب، ج 2، ص 250.

(40) أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، مقدمة ابن خلدون (بيروت: دار الكتب العلمية،

2000)، ص 756 و768.

في التنظير لاختلاف الأذواق، بحسب اختلاف اللسان والإنسان والمكان والزمان، جاعلاً ذلك ختاماً مسكاً لمقدمته، قائلاً: «اعلم أن الأذواق كلها في معرفة البلاغة، إنما تحصل لمن خالط تلك اللغة... حتى يُحَصِّلَ مَلَكَهَا... فلا يشعر الأندلسي بالبلاغة في شعر أهل المغرب، ولا المغربي بالبلاغة التي في شعر أهل الأندلس والمشرق، ولا المشرقي بالبلاغة التي في شعر أهل الأندلس والمغرب... وكل واحد مدرك لبلاغة لغته...»⁽⁴¹⁾.

مهما يكن، فإن الأندلس ما دامت «قد ارتبطت بخصوصيات: مكانية، وسياسية واجتماعية، فإن الواقع يفرض عليها أن تبحث عن أدب يعبر عن شخصيتها المميزة»⁽⁴²⁾.

هذا ما سمّاه ابن ثقفان - ومن قبله طه حسين وغيره - «الأدب الإقليمي»، ناسباً إياه إلى الأندلس، وهو أدب لا بد من أن تترك عليه تلك البيئة بمختلف مكوناتها وخصوصياتها بصمتها الذاتية، إذ إن منطق الأشياء يقتضي تمايز الآداب بتمايز البيئات؛ «فقد كان شعراء العراق غير شعراء الجزيرة، وكان شعراء مصر غير شعراء العراق، وكان شعراء الأندلس غير هذا وذاك، وأنت واجد في كل لون من ألوان هذا الشعر صوراً واضحة للإقليم الذي نشأ فيه، ولكنك - في الوقت نفسه - واجد آثاراً متصلة بنشأة الشعر الأول في الصحراء»⁽⁴³⁾.

انسجماً مع هذه الرؤية، بدأ الأدب الأندلسي منذ القرن الثالث الهجري يتلمس الطريق إلى أندلسيته، لأنه «بحكم ما له من بيئة متفردة، وظروف متميزة، من شأنه أن يختلف بعض الاختلاف عن أدب المشرق»⁽⁴⁴⁾.

هذه العلاقة بين البيئة والشاعر خصوصاً، والإنسان عموماً، يجسدها - من

(41) ابن خلدون، ص 781.

(42) ابن ثقفان، ص 299.

(43) طه حسين [وآخ.]. التوجيه الأدبي (القاهرة: دار الكتاب العربي، 1959)، ص 10 وما

بعدها.

(44) نافع محمود، اتجاهات الشعر الأندلسي إلى نهاية القرن الثالث الهجري (بغداد: دار الشؤون

الثقافية العامة، 1990)، ص 5.

باب القياس - قول ميشليه: «كيفما يكن العش يكن الطائر»⁽⁴⁵⁾. وأدباء الأندلس لم يحققوا الاختلاف والتميز عن المشرق وحده، بل وعن المغرب المصاحب للأندلس والمتفاعل معها عبر التاريخ بشكل أكثر حميمية، إذ الواقع «أن الأدب المغربي والأندلسي لم يتطابقا، بل كان كل منهما قائماً بذاته - كما يرى عبد الله كنون - فإنهما نشأ متجاورين، وجاءا متناظرين، في كثير من موضوعات الشعر، على نحو ما لمح محمد بن تاويت، ولعل وحدة المؤثرات البيئية والسياسية كانت وراء ذلك»⁽⁴⁶⁾.

الأغرب من ذلك أن تمايز الأدب الأندلسي طاول بيئته الأندلسية ذاتها، إذ تحولت هي الأخرى إلى خصوصيات محلية، وإقليميات ضيقة متميزة، «فكان لبعض الأقاليم شعراؤها الذين اهتموا بوصف ديارهم، فابن زيدون يتغنى بقرطبة وزهرائها، وابن سفر المريني يصف إشبيلية، وأبو الحسن علي بن نزار يتعلق بوادي آش»⁽⁴⁷⁾. وهناك مدرسة بلنسية بقيادة ابن خفاجة ومن لف لفه⁽⁴⁸⁾.

(45) سعد إسماعيل شلبي، البيئة الأندلسية وأثرها في الشعر: عصر ملوك الطوائف (القاهرة: دار النهضة، 1978)، ص 216.

(46) منجد مصطفى بهجت، «البحر في شعر الأندلس والمغرب في عصر الطوائف والمرابطين» (حوليات كلية الآداب، الحولية 7، الرسالة الأربعون، جامعة الكويت، 1986).

(47) شلبي، ص 212.

(48) انظر: عبد الواحد بنصيح، «المدرسة البلنسية في الشعر: بحث في الأشباه والنظائر» (أطروحة دكتوراه، كلية الآداب، أكadal، الرباط، 2000).

القسم الثاني

الأدب: مضمائر العبقريات

الفصل الرابع

الإبداع: الهرم الطبقي

«إذا تَنَزَّرَ في السماء، وإذا نَظَّمَ تحت تخوم الماء».

«ابن جهور» عن ابن حيان⁽¹⁾

لا نرى النقد - في حقيقته - إلا مفاضلة بين النصوص تارة ومبدعيها تارة أخرى؛ فهو يشتغل على مراكمة هرم من الأحكام يقوم على سلّم تفاضلي، يتدرج بحسب الأذواق المتغيرة والمتبدلة مع تحولات الحساسية الإبداعية، وفقاً لطقس سيرورة الزمن الإبداعي في تحقيقاته المتعددة وتلونات المنداحة على صفحة التاريخ.

نظراً إلى تجذر فكرة الطبقات في المجتمع الأندلسي، من حيث التراتبية الهرمية لفئاته المحافظ عليها غالباً في التصور والممارسة، والتي اعتبرناها أحد تجليات ذهنية المفاضلة المتحكممة في النزعة الأندلسية، بحسب ما أشرنا إليه سابقاً، فلا غرابة أن تنعكس هذه الرؤية الطبقيّة على مؤلفاتهم⁽²⁾ وتنظيراتهم.

(1) أبو حسن علي بن موسى بن سعيد المغربي، المغرب في حلى المغرب، وضع حواشيه خليل المنصور، 2 ج (بيروت: دار الكتب العلمية، 1997)، ج 1، ص 72.

(2) حركة التأليف في هذا السياق تمثلها: طبقات شعراء الأندلس لعثمان بن ربيعة 310هـ. انظر: أبو عبد الله محمد بن فتوح الحميدي، جذوة المقتبس في ذكر ولاية الأندلس (القاهرة: الدار المصرية للتأليف والترجمة، 1966)، ص 305، وطبقات الشعراء بالأندلس لعثمان بن سعيد الكنانى (320هـ)، =

هكذا كان النقد الأندلسي مسكوناً بهاجس التصنيف الطبقي للإبداع ومبدعيه، تصنيفاً يتجه منحناه التصاعدي إلى قمة الإغراب، نزوعاً إلى مفارقة المألوف، لأن الإبداع - هو الآخر - ليس إلا عملية انزياح مستمر عن قاعدة العادي والمُجترّ.

في ضوء هذا المنحى، نلاحظ أن فكرة التصنيف الطبقي عند الأندلسيين تتجافى غالباً عن المعيار الزمني الذي درجت عليه كثيراً مقارنة الطبقات في الأدب المشرقي⁽³⁾، وتتمحور على المعيار الإبداعي الذي أدخل في صلب النقد خصوصاً والمفاضلة عموماً، حيث يستحضرون معيار الهرمية الإبداعية عندما يصفون طبقات الأدباء وطبقات أدبهم شعراً ونثراً بصفات: العُلُوّ والنزول والتأخر والضعف والسقوط والسخف، متجافين عن اجترار صفات: الفحل والمفلق والخنذيد، أو الشعروور... المتداولة في الأدبيات المشرقية؛ فشعر أبي عامر محمد بن الحمارة الغرناطي (المتوفى في القرن السادس الهجري/ الثاني عشر الميلادي) «غاية في علو الطبقة»⁽⁴⁾، بينما لأبي الربيع سليمان بن وانسوس (المتوفى في القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي) «نثراً متأخر الطبقة»⁽⁵⁾، وأبو محمد ابن عبد الغفور (المتوفى في القرن السادس الهجري/ الثاني عشر الميلادي) أنشد له الفتح بن خاقان أبياتاً «كلها

= وطبقات الكتاب بالأندلس، لسكن بن سعيد الأستجي (انظر: الحميدي، ص 236)، وطبقات الكتاب بالأندلس، لمحمد بن موسى بن هاشم الإفشين (الحميدي، ص 88) وطبقات الأمم لصاعد الطليطلي، وطبقات النحويين للزبيدي، وطبقات الصحابة والتابعين لعبد الملك بن حبيب (239هـ).

(3) هذا على الرغم من إشارتهم إلى الطبقات الزمانية نادراً، انظر: أبو الحسن علي بن بسام الشتريني، الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، تحقيق سالم مصطفي البديري، 4 ج (بيروت: دار الكتب العلمية، 1998)، ص 222، حيث يقول: إنه لولا تأخر المعري عن ابن هذيل القرطبي وطبقته لقال إن الأخير قلد الأول في وصف الحمامة.

(4) أبو حسن علي بن موسى بن سعيد المغربي، المغرب في حلى المغرب، وضع حواشيه خليل المنصور، 2 ج (بيروت: دار الكتب العلمية، 1997)، ج 2، ص 95.
(5) المصدر نفسه، ج 1، ص 283.

ساقطة عن طبقة المختار»⁽⁶⁾، وعبد الغفار بن رجلون المرواني (المتوفى في القرن السادس الهجري/ الثاني عشر الميلادي) «شعره ضعيف»⁽⁷⁾. أما أبو علي الشلوبيني (ت 645هـ/ 1247م)، إمام نحاة المغرب، ف«شعره على تقدمه في العربية على نهاية من السخف»⁽⁸⁾.

هذا التأرجح بين العُلُوّ والنزول قد يعتري الأديب الواحد، من حيث تأرجح موهبته بين الشعر والنثر، وذلك مثل ابن حيان شيخ الأدباء والمؤرخين في الأندلس الذي يعلق عليه أبو الحزم ابن جهور (ت 435هـ/ 1044م) بقوله «سبحان من جعله إذا نثر في السماء، وإذا نظم تحت تخوم الماء»⁽⁹⁾. والشيء ذاته ينطبق على ابن بسام، «فنثره في كتابه الذخيرة يدلُّ على عُلُوّ طبقته، أما ما أنشده فيها لنفسه من الشعر فنازل»⁽¹⁰⁾.

على كل حال، يحرص ابن سعيد في المُغْرِب على أن ينص في مختاراته لبعض الشعراء على ما يعتبره «عنوان طبقته»⁽¹¹⁾.

هذه البصمة الإبداعية الذاتية التي يسميها ابن سعيد «عنوان الطبقة»، ربما تكون هي التي جعلت عبد الواحد المراكشي (ت 647هـ/ 1249م) يكتشف - بزعمه - انتحال الأمير أبي الربيع الموحدي (ت 604هـ/ 1208م) أشعار كاتبه محمد بن عبد ربه التجيبي، حيث يقول: «عرفتُ ذلك بَعْدَ مُفَارَقَتِهِ إِثْنًا، لِأَنِّي فَقَدْتُ شِعْرَ السَّيِّدِ أَبِي الرَّبِيعِ، وَاخْتَلَفَ عَلَيَّ كَلَامُهُ، وَرَأَيْتُ بِخَطِّهِ أَشْعَارًا نَازِلَةً عَنِ رَتْبَةِ الشَّعْرِ جَدًّا، وَعَلِمْتُ أَنَّ ذَلِكَ الْأَوَّلَ لَيْسَ مِنْ نَسْجِهِ»⁽¹²⁾.

(6) المصدر نفسه، ج 1، ص 173.

(7) المصدر نفسه، ص 158.

(8) المصدر نفسه، ج 2، ص 103.

(9) المصدر نفسه، ج 1، ص 72.

(10) المصدر نفسه، ص 342.

(11) المصدر نفسه، ج 1، ص 179، 196، 285، 287 و 306 - 307؛ ج 2، ص 30 و 81.

(12) أبو محمد عبد الواحد بن علي المراكشي، المعجب في تلخيص أخبار المغرب، وضع

حواشيه خليل عمران المنصور (بيروت: دار الكتب العلمية، 1998)، ص 213.

أولاً: طبقات الأدباء: مراتب المواهب

لعل خير من يمثل هذا التصنيف العام للأدباء هو ابن شهيد، وقد صَمَّم هرمية طبقاتهم على شكل مثلث، ينسجم مع معمار الهرم، إلا أنه جعل الطبقة الثانية قمته، والأولى والثالثة قاعدتيه، مقررًا مُسَلِّمةً التفاضل، باعتبارها أحد النواميس الكونية المهيمنة، خصوصًا في مجال الأدب، جاعلاً القدرات الإبداعية المعيار الجوهرى في قانون المفاضلة، موحياً بأن ما سواها عرضي وسطحي، لا يصمد - محدداً - لسَلَم التفاضل، مستبعداً معيار الزمن وغيره مما كان معتمداً للتصنيف الطبقي. وقد لَفَّ الأدباء هنا تحت اسم «أهل صناعة الكلام»، فاتحاً المجال لاستيعاب الأدباء عمومًا، شعراء وكتّابًا، حاكمًا - مبدئيًا - بأنهم «متفاوتون في المنزلة، متفاضلون في شَرَفِ المرتبة، على مقدار إحسانهم وتصرفهم»⁽¹³⁾.

ثم يفصل هذا التفاضل، واضعًا «أهل صناعة الكلام» في طبقاتهم الثلاث، معتبرًا أن من خرج عنها «لم يستحق اسم البيان، ولا يدخل في أهل صناعة الكلام»، وهذه الطبقات - بحسب مراتب المواهب - هي كما يلي:

- «فمنهم من ينظم الأوصاف ويخترع المعاني، ويخزرز جيد اللفظ، إلا أنه يضئب عليه الكلام، ويكد قريحته في التأليف، حتى أنه ربما قصّر في الوصف، وأساء الوضع.

فهذا في الأبيات القليلة نافذ، وفي القرية المأخذ سائر، وفي طريقة الجمهور الأعظم ذاهب، حتى إذا ازدحمت عليه، وانحسدت إليه، وطالبته ببهاء البهجة، وشرف المنزلة، وقف وانفل، وتلاشى واضمحَل»⁽¹⁴⁾.

- «ومنهم الكارع في بحر الغزاة، القادح بشعاع البراعة، الذي يمر مر السيل في اندفاعه، والشؤبوب في انصبابه، لا يشكو الفشل، ولا يكل على

(13) ابن بسام الشتريني، ج 1، ص 148.

(14) المصدر نفسه، ج 1، ص 148.

طُولِ الْعَمَلِ، فَإِذَا اَزْدَحَمَتْ فِي الْكَلَامِ عَلَيْهِ الْمَطَالِبُ، وَعَلِقَتْ بِخَوَاشِي فِكْرِهِ الْمَآرِبُ، وَحُشِرَتْ عَلَيْهِ الصَّعَائِبُ وَالْغَرَائِبُ، اسْتَقَلَّ بِهَا كَاهِلُهُ، وَاضْطَلَعَ بِثَقْلِهَا غَارِبُهُ، وَأَعَارَهَا مِنْ نَظَرِهِ لَمْحَةٌ، وَمِنْ فِكْرِهِ قَذْحَةٌ، ثُمَّ رَمَى بِهَا عَنْ جَانِبَيْهِ، قَدْ رَوَيْتَ بِمَائِهَا، وَلَبِسْتَ شُعَاعَ بَهَائِهَا، وَبَقِيَ كَاللَّقْوَةِ فِي الْمَرْقَبِ، سَامَ نَظَرُهُ، قَدْ ضَمَّ جَنَاحَيْهِ، وَوَقَفَ عَلَى مِخْلَبِهِ، لَا تُتَاحُ لَهُ جَارِحَةٌ إِلَّا افْتَنَصَهَا، وَلَا تَنَازُلُهُ طَائِرَةٌ إِلَّا اخْتَطَفَهَا، جُزْأَتُهُ كَشَفَرَتُهُ، وَبَدِيهَتُهُ كَفِكْرَتُهُ، فَذَلِكَ الْأَلْسُنُ يَوْمَ حَرْبِ الْكَلَامِ، لَا تُخْطِئُ ضَرْبَتُهُ، وَلَا تُصَابُ غَرَّتُهُ»⁽¹⁵⁾.

- «وَمِنْهُمْ مَنْ يَتَجَافَى الْكَلَامَ، وَيَرْوُغُ عَنِ الْمَقَالِ، فَإِذَا مُنِيَ بِهِ، أَخَذَ بِأَطْرَافِ الْمَحَاسِنِ، وَشَارَكَ فِي أَنْحَاءِ الصَّنْعَةِ، وَجُلَّ مَا عِنْدَهُ تَلْفِيقٌ وَحِيلَةٌ، وَبِذَلِكَ يَصَاحِبُ الْأَيَّامَ، وَيَجَارِي أَبْنَاءَ الزَّمَانِ، مَا كَانَ لَهُ عَقْلٌ يَغْطِي عَلَى نَقْصَانِهِ، وَسِيَاسَةٌ يَسُوسُ بِهَا فَحُولَ زَمَانِهِ»⁽¹⁶⁾.

اعتبر بعض الدارسين أن «هذا التقسيم من مبتكرات ابن شهيد، فلم يقم أي ناقد آخر بمثل هذا العمل، بصرف النظر عن مدى إصابته»⁽¹⁷⁾.

إذا كان ابن شهيد يعتبر مناط المفاضلة بين الأدباء رهيئاً بالقدرات الإبداعية في «صناعة الكلام»، أي موهبة البيان، فإنه يرى هذه الأخيرة منحة إلهية لَدُنِيَّةٍ، لا يكتسبها المؤدَّبون، إذ ليس البيان «من شأنهم، إنما هو تعليم الله تعالى، حيث يقول ﴿الرَّحْمَنُ عَلَّمَ الْقُرْآنَ خَلَقَ الْإِنْسَانَ عَلَّمَهُ الْبَيَانَ﴾»⁽¹⁸⁾. ثم يضيف إلى هذا التفسير الغيبي لسر التفاضل في الموهبة البيانية تفسيراً روحانياً طريفاً، محاولاً وضع اليد على سر التركيبة السحرية فيه، مبيِّناً نسبة الروح والجسد في هذه الخلطة المسؤولة - في نظره - عن ملكة البيان، مفاضلاً - ولو ضمناً - بين الروحي والجسدي، بين المعرفة الكشائية العملية

(15) ابن بسام الششتري، ج 1، ص 148.

(16) المصدر نفسه، ج 1، ص 148.

(17) عبد الله سالم المعطاني، ابن شهيد الأندلسي وجهوده في النقد الأدبي، إشراف عبد الحكيم حسان عمر (القاهرة: منشأة المعارف، 1977)، ص 103.

(18) ابن بسام الششتري، ج 1، ص 169.

والمعرفة الوهية اللدنية، حيث تكون النتيجة العجيبة لهذه التركيبة الغريبة تولّد الحسن ولو من غير الحسن، مع ما يستتبع ذلك من مفاضلة أيضاً بين الأدباء بحسب ارتفاع نسبة الروح في تركيبة ملكات بيانهم، وذلك حين يقول: «وإصابة المعنى لا يقوم بها كثيرُ الغريب، واستيفاءُ مسائل النحو، وإنما يقوم بها الطبعُ مع وزنه من هذين، ومقدارُ طبع الإنسان إنما يكون على مقدار تركيب نفسه مع جسمه، فمن كانت نفسه في أصل تركيبه مُستَوَلِيَةً على جسمه كان مطبوعاً رَوَاحِيّاً، يُطْلَعُ صُورَ الكلام والمعاني في أجمل هيئاتها، وأزوق لبساتها، ومن كان جسمه مُستَوَلِيّاً على نفسه - في أصل تركيبه - والغالبُ على جسمه، كان ما يُطْلَعُ من تلك الصور ناقصاً عن الدَّرَجَةِ الأولى في الكمالِ والتَّمام، وحُسن الرَّوْتِقِ والنَّظَام، فَمَنْ كانت نفسه المُستَوَلِيَةً على جسمه، فقد تأتي منه في حُسن النظام صور رائعة من الكلام تملأ القلوب، وهذا هو الغريبُ أن يترَكَّبُ الحُسن من غير الحسن»⁽¹⁹⁾.

على الرغم من أن ابن شهيد كان سبّاقاً إلى طرح هذه الأفكار الطريفة، في العصور الأندلسية الأولى، فإن أدباء الأندلس المتأخرين - على غير المنتظر - كانوا أقل طرافة وعمقاً، وأقرب إلى المألوف والعادي، إذ نجد صاحب المعيار في نقد الأشعار، أبا عبد الله الإليري (780 هـ / 1378 م)، بعدما يحدد المادة المعرفية الضرورية لمتعاطي قرض الشعر ونقده في حدودها المتعارف عليها تقليدياً، يضعُ هرماً طبقياً للأدباء والنقاد في علاقتهم بالشعر اطلاعاً وإبداعاً، إنتاجاً وانتقاداً، رباعي الدرجات على النحو الآتي:

- «نوع لا يقوله، ولا يعرف نُقايته ونُفايته.
- نوع يحوكه ولا يعرفه، ينسج حُرّاً بوافٍ، ومطرفاً بألاف.
- نوع يعرفه ولا يقرضه.
- نوع يعرف الشعر - علم الشعر - ويقرضه، فهذا هو الغاية والنهاية»⁽²⁰⁾.

(19) ابن بسام الشتريني، ج 1، ص 144.

(20) محمد رضوان الداية، تاريخ النقد الأدبي في الأندلس، دراسات أندلسية؛ 1 (بيروت: دار

الأنوار، 1968)، ص 556.

إن هذه الرؤية تضع الطبقة الرابعة، الجامعة بين المعرفة والموهبة، في العلاقة بالشعر، نقدًا وقرضًا، في قمة هذا الهرم الطبقي للأدباء، مع أن هذه القمة لا تساوي إلا قاعدة التصنيف عند ابن شهيد ونظرائه من أدباء الأندلس، النزاعين إلى الإغراب.

شارك اليهود الأندلسيون المستعربون، في هذا التصنيف الطبقي، واضعين أدباءهم ضمنه، فرتبهم موسى بن عزره المتوفى في منتصف القرن السادس الهجري/ 1155م، في كتابه المحاضرة والمذاكرة، متبعا تسلسل الطبقات زمينًا تارة، وتفاضلهم الإبداعية تارة أخرى، حيث يقول عن أبي أيوب سليمان بن جبرول: «فتزل عن هذه الطبقات سنًا، وعلاهم قولًا، وإن كان جمهورها (جمهورهم) عذب المقاطع، حلو المنازل، وإن تباينت درجاتهم، فهم على تقارب في حسن العبارات، ولطف الإشارات»⁽²¹⁾.

هو يعتبر أن من شعرائهم طبقة «فهمت غرض الشعر، فأنته من بابه وطريقه، وتصرفت في جزله ورقيقه، فجاء في غاية الحسن والجمال، بل مغور الشبه والمثال، وإن كانوا على مذاهب متفرقة، ومراتب في الكلام غير متفقة، فقد قيل الناس كدرجات السلم، فيها العالي والسافل، وما بينهما، لكن جميعهم حيثما كانوا من البلدان في دائرة الإحسان والدقة والإتقان، فمن صدورهم: أبو عمر يوسف بن صديق القرطبي....»⁽²²⁾.

يرى أيضًا أن «منهم طبقة وسيطة، رزقت المَقول، وحُرمت المعقول، ساقهم طول اللسان إلى غاية التقصير في البيان، هذت بالكلام المتكلف، واللفظ المستكره...»⁽²³⁾. وقد علّق على هذه الطبقة بأنها لا تستطيع أن تخذع بهرجها إلا العامة التي يكون حُكمها حصيفًا في تقويم الصنائع الحرفية، «أما الصناعات العلمية ك.... الشعر والكتابة، فيمكن الجاهل بها المُتسَوِّر... بقليل

(21) أحمد شحلان، التراث العبري اليهودي في الغرب الإسلامي: التسامح الحق (الرباط: منشورات وزارة الأوقاف، 2006)، ص 96، وانظر (ص 87 - 105) في تصوره العام للطبقات.

(22) المصدر نفسه، ص 100.

(23) المصدر نفسه، ص 103.

ما عنده على الكثير منها، أن يدَّعي فيها - عند العامة - فوق ما يُحسِّنه، لجهلهم بها»⁽²⁴⁾.

هنا يبدو تأثر مُتَعَرِّبي يهود الأندلس بالخلفية الأدبية العربية واضحًا للعيان، ومُصَرَّحًا به منهم في أكثر من موقع، ولا سيما في هذه الرؤية الطبقيّة للأدباء.

ثانيًا: طبقات الشعراء: بين الدَّعيِّ والحريِّ

إن النزوع إلى التصنيف الطبقي، يخترق تعامل الأندلسيين مع جميع الظواهر الأدبية؛ فكما صنَّفوا الأدباء عمومًا، نجدهم كذلك يصنِّفون الشعراء خصوصًا، حتى إن أبا الربيع سليمان الأندلسي المعروف بكثير (565 - 634هـ/ 1170 - 1237م) «كان إذا ذكر الشعر يقول: شاعر أعم من شيء، يشير إلى أن الشعراء كثير، والمَرَضِيُّ منهم قليل»⁽²⁵⁾. فهذه الرؤية المبالغة في اعتبار الشاعر نكرة، تفتح باب المفاضلة بين الشعراء على مصراعيه، وهي مفاضلة لا شك في أنها رافقت وجود الشعر نفسه فوق الأرض الأندلسية، ثم تطورت معه بحسب تدرجه عبر مسيرته التاريخية.

يدخل ضمن هذه الفكرة إنشاء ديوان للشعراء، تُقَيَّد فيه أسماء التابعين لكل بلاط وفق طبقاتهم الشعرية. وفي ضوء ذلك التصنيف الطبقي، تُرَسَّمُ أُعْطِيَاتُهُمْ وجوائزهم. وكان هذا الديوان يسمَّى «زمام الشعراء»، ويبدو أن هذه الفكرة ظهرت في العهد العامري، إذ يشير ابن شهيد - في تقويمه لعبد الرحمن بن أبي الفهد (ت حوالي 400هـ/ 1010م) - إلى عدم رضاه عن حكم هذا الديوان، حول ترتيبه في ذلك الزمام، فابن أبي الفهد كان في معارضته لشعراء المشرق الجاهليين والإسلاميين «مثل الجواد إذا استولى على المدى لا يني ولا يقصر»، وعلى الرغم من ذلك «كانت مرتبته في الشعراء، أيام بني أبي عامر، دون مرتبة

(24) شحلان، ص 103.

(25) أبو العباس أحمد بن أحمد بن عبد الله الغبريني، عنوان الدراية فيمن عرف من العلماء في المائة السابعة ببجاية، حققه وعلّق عليه عادل نويهض، ط 2 (بيروت: دار الآفاق الجديدة، 1979)، ص 280.

عبادة (بن ماء السماء) (ت 422هـ / 1031م) في الزمام، فاعجب!»⁽²⁶⁾.

كان رئيس ديوان الشعراء في عهد ابن أبي عامر، عبد الله بن محمد بن مسلمة (ت 442هـ / 1050م) «من أهل العلم والأدب، ناقدًا من نقاد الشعر، كان رئيسًا جليلاً، في أيام المنصور بن أبي عامر (366 - 392 هـ / 977 - 1002م)، كاتبًا، وفي ديوانه كان زمام الشعراء في تلك الدولة، وعلى يديه كانت تخرج صلاتهم ورسومهم، وعلى ترتيبه كانت تجري أمورهم»⁽²⁷⁾.

في زمن المعتضد بن عباد، أسندت رئاسة ديوان الشعراء إلى الشاعر الأمي ابن جاح البطلوسي⁽²⁸⁾، على الرغم ممن ينضوي إلى هذا الديوان من فطاحل الشعراء. وحتى في عهد المأمون بن ذي النون (ت 467هـ / 1075م) كان رئيس ديوان الشعراء - في بلاطه - أبو المطرف عبد الرحمن بن مثنى (ت 458هـ / 1066م)؛ ففي يوم إعداره المشهور، بعدما «أذن لتلك الحلبة من شعراء الحضرة من طارئ وقاطن... فدخلوا على هيئتهم يتقدمهم شيخهم المقدم من جماعتهم ذلك اليوم: محمد بن شرف القيرواني... وبعدما سئم المأمون أخذت بطائفتهم إلى وزيره الأثير يومئذ: عبد الرحمن بن مثنى، كي «يتصفحها بفضل أدبه، ويُطبّق قائلها، بحسب معرفته، فيأمر لهم بما يجده»⁽²⁹⁾. حتى في أيام أبي يوسف ثالث ملوك الموحدين (580 - 595هـ / 1184 - 1199م)، كان الشعراء يدخلون «عليه، على طبقاتهم ومراتبهم»⁽³⁰⁾.

إذا أردنا أن نرافق تجليات هذا النزوع إلى المفاضلة بين الشعراء، في نصوص تبتغي التصنيفَ الطبقي، ولو بشكل غير مُتبلور بما يكفي من الوضوح المنهجي، فلعل أهم بواكير هذا الاتجاه هي مسامرة عبد الرحمن بن فتوح

(26) الحميدي، ص 277.

(27) المصدر نفسه، ص 257.

(28) انظر: عبد الله بن علي بن ثقفان، المجالس الأدبية في الأندلس (د. م. د. ن. د.، 1994)،

ص 20. وانظر ترجمته في الحميدي، جذوة المقتبس، باب من نسب إلى أحد آبائه.

(29) ابن بسام الشتريني، ج 4، ص 87 - 89.

(30) المراكشي، ص 208.

(430 هـ / 1039 م)، مع شاب قرطبي، خَصَّصَ فقرة منها للمفاضلة بين أشهر معاصريه من الشعراء القرطبيين بصورة خاصة، حيث يجيب عن سؤال مُحاوره: «كيف ذُكرَكَ لرجالٍ مُضركَ ووقوفُكَ على شعراءٍ عَصْرِكَ؟

فقلتُ: خيرٌ ذِكرٌ.

فقال: فمن أعذبُهم لفظًا، وأرجحُهم وزنًا؟

فقلت: الرقيق حاشية الظرف، الأنيق ديباجة اللطف، أبو حفص ابن برد.

قال: من أقواهم استعارات، وأصحهم تشبيهات؟

فقلت: البحر العجاج، والسراج الوهاج، أبو عامر ابن شهيد.

قال: فمن أذكُرهم للأشعار، وأنظمهم للأخبار؟

قلت: الحلو الظريف، البارع اللطيف، أبو الوليد ابن زيدون.

قال: فمن أكلفهم بالبديع، وأشغفهم بالتقسيم والتتبع؟

قلت: الراجع في روضة الحسب، المستطيل في مرجة الأدب، أبو بكر بن يحيى الطنبلي⁽³¹⁾.

إذا كان ابن فتوح هنا لا يصرح باسم الطبقات في هذه الإلماعات، فإنه يرسم ملامح أربعة اتجاهات من الشعراء، تتعاضد وتتمايز في قرطبة، وتتقاسم عذوبة اللفظ ورقة الحاشية والخبرة الشعرية والنزعة البديعية. وإذا كان لا يفاضل هذه الملامح الفنية في ما بينها، فإن هناك مفاضلة بين هؤلاء المذكورين، وأولئك المسكوت عنهم من شعراء مصره، وعصره، تؤطرها صيغ أفعل التفضيل، المهمة على أسئلة المُحاور: «من أعذبهم... وأرجحهم... وأقواهم... وأصحهم... وأذكُرهم... وأنظمهم... وأكلفهم... وأشغفهم؟» إنها ثماني صيغ، عبر أربعة أسئلة، بمعدل صيغتين لكل سؤال، فالمسكوت عنهم

(31) ابن بسام الشتريني، ج 1، ص 492.

من شعراء قرطبة في عصر ابن فتوح مشمولون في ضمير «هم» المُتَضَايِف مع كل صيغ التفضيل تلك، بينما المذكورون لم يتجاوزوا الأربعة المنصوص عليهم في أجوبة المحاور.

استمرارًا لتتبع بواذر تصنيف الأدباء الأندلسيين لشعرائهم طبقًا، نكتطف بعض الشذرات الدالة في هذا المنحى، حيث يزكي الحميدي - مبدئيًا كفاءة ابن حزم في نقد الشعر، ثم يروي قوله: «لو قلت: إنه لم يكن بالأندلس أشعر من ابن دراج لم أبعده.. ولو لم يكن لنا من فحول الشعر إلا أحمد بن دراج القسطلي (ت 421 هـ - 1013 م)، لما تأخر عن حبيب والمتنبي»⁽³²⁾. وأبو علي إدريس بن اليمان اليابسي (ت 440 هـ / 1048 م): «لم يكن - بعد ابن دراج - من يجري عندهم مجراه»⁽³³⁾، كما أن ابن شهيد، بحسب ابن حزم «كان - حين وفاته - حامل لواء الشعر والبلاغة، لم يُخَلَّفَ لنفسه نظيرًا في هذين العَلَمَيْنِ جملة»⁽³⁴⁾، وكذلك عبد الرحمن ابن أبي الفهد - في نظر ابن شهيد - «كان من أشعر مَنْ أنبته الأندلس، ووطيء ترابها، بعد أبي المخشي أولًا، وأحمد بن دراج آخرًا»⁽³⁵⁾.

إذا كان ابن حزم وابن شهيد - وهما من أعظم رواد النقد في الأندلس - قد اقتصرا هنا على أحكام عامة في تصنيفهما الطبقي لهؤلاء الشعراء، فهناك تصنيف طبقي آخر، بناه الأندلسيون على طول نفس الشاعر، أو قصره، متلبسًا حينًا بعلاقته بالمضمار الغرضي الذي يجري فيه، فالسميسر: خلف بن فرج الإلييري (ت 480 هـ / 1087 م) مثلًا «له طَبْعٌ حَسَنٌ، وَتَصَرُّفٌ مُسْتَحْسَنٌ، في مقطوعات الأبيات، وخاصة إذا هجا وقدح، أما إذا طَوَّلُو مدح، فقلما رأيتُه أفلح وأنجح»⁽³⁶⁾.

(32) الحميدي، ص 113 - 114.

(33) المصدر نفسه، ص 170.

(34) المصدر نفسه، ص 135 - 136.

(35) المصدر نفسه، ص 277.

(36) ابن بسام الشتريني، ج 1، ص 552.

لعل هؤلاء القصيري النفس في الشعر هم من يُسمَّى الواحد منهم «شاعر القطعة»، تمييزاً هنا بين الشويعر والشاعر الفحل، بحسب المصطلحات الطبقيّة المعروفة، وذلك ما ينضح به قول الأبيّض: أبي بكر أحمد بن محمد (ت 544هـ / 1149م)، ردّاً على ابن سارة: عبد الله بن محمد البكري (ت 417هـ / 1023م):

أَغْرَوْهُ أَنْ قَالُوا: شُوَيْعِرُ قِطْعَةٍ لَا شَاعِرٌ فَحُلٌّ يَمِيزُ وَيُنْقِضُ⁽³⁷⁾

يبدو الأبيّض هنا مُحِقّاً، في توصيفه لابن سارة، لأن ابن بسام لم يذكر له إلا «عدة مقطوعات، تُرَبِّي على عَدَدِ الحصى»⁽³⁸⁾.

بذلك وصَفَ ابن بسام مُعاصِرَه أبا عبد الله محمد بن فرج الجياني، فهو «في هذه المُلَح من أهل البَدِيه، أما طويل القصيد، فقلما رأيته أفلح فيه»⁽³⁹⁾.

غير بعيد عن سياق المفاضلة بين الشعراء، تلمَّسنا للملاحم الأولية للتصنيف الطبقي للشعراء في الأندلس، فإننا نشير عرضاً إلى (المقامة الثلاثين) من المقامات اللزومية للسرقيطي التي خصصها للشعراء، متناولاً فيها أكثر من أربعين شاعراً، من العهد الجاهلي إلى العهد العباسي، مُعلِّقاً على كل واحد منهم بأشهر ما عُرف عنه من خصائص شخصية وفنية، إلا أنه كان يتهرَّب من الدخول في معمعان المفاضلة المباشرة، مقتصرًا على الاستطراد الخطي الأقرب إلى الطبقات الزمنية، من الجاهلية إلى عهد مهيار الديلمي في العصر العباسي. ويتضح ذلك التهرُّب من المفاضلة حين يجيب بطلُ المقامة من طلب منه: «التفضيل والتفصيل»، بأن «تلك غاية يبعدُ مداها، ويقلُّ جناها، والقوم كثير، والكل أثير، والعقد لآلي ودُرر، والحسن حُجُول وغُرر»⁽⁴⁰⁾.

(37) محمد بن شريفة، أديب الأندلس أبو بحر التجيبي: عمر قصير وعطاء غزير 561 هـ / 598 هـ (الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة، 1999)، ص 325.

(38) ابن بسام الشتريني، ج 2، ص 497.

(39) المصدر نفسه، ج 3، ص 582.

(40) محمد بن يوسف بن عبد الله السرقيطي، المقامات اللزومية، تحقيق حسن الوراكلي (الرباط: منشورات عكاظ، 1995)، ص 276.

تُطلُّ هذه الممانعة في خوض المفاضلة بمفهومها الدقيق برأسها مرة أخرى في نهاية المقامة، حيث يُعرَّضُ محاورُ بطلها بكثرة المحسنين من مُجاوري مهيار الديلمي الذي توقفت عنده المقامة، فيقول البطل: «إنهم ليفوتون الإحصاء، ولا أحب الاستقصاء، والتفضيل مجال ضيق، وكلهم رائق ورَّيق»⁽⁴¹⁾.

الأهم من هذا كله أن السرقسطي تهزَّب أيضًا من تناول الشعراء الأندلسيين الأكثر مساسًا بموضوعنا، أخرى أن يُفاضِلَ بينهم حيث أجاب بطل المقامة من سأله ذلك قائلًا: «يا سائب، خذ العفو، ولا تكدر الصفو»⁽⁴²⁾، وهو ما يوحي بأنه كان يستشعر حرَجًا في اختراق حجاب المعاصرة، على الرغم من أن ابن فتوح قبله اقتحم هذا الحجاب، وإن كان لم يتجاوز قط في إجاباته المختزلة حدود النقد الإيجابي المعتزِّ بمُعاصريه، من دون أن ينظر في الوجه الآخر لعملة النقد، من حيث التعرض لسلبات أولئك الشعراء.

في الواقع لا نكاد نتجاوز قليلًا حتى نجد أبا بكر الشتريني ابن السراج المتوفى في عام 549هـ/ 1154م، بعد السرقسطي بأحد عشر عامًا، يقترب أكثر من التصنيف الطبقي للشعراء، بحسب ملامح مدارسهم الفنية، حيث يضع الشعراء في تصنيف ثلاثي الطبقات:

- « فمنهم من يُؤثِّرُ جزالة اللفظ من غير تَصَنُّع، على مذهب العرب (بشار).. وهذا، النوع دال على القوة، وأشبهه مواضيعه الافتخار ومدح الملوك.
- ومنهم من يؤثِّر التهويل والقعقة بلا طائل مَغْنَى (ابن هاني)، وأشبه مواضيعه الوعيد والتهديد، من دون النسيب والتغزل، حيث يخسن فيهما رقة الألفاظ وعذوبتها، ولا سيما في حكاية أقوال النساء.
- ومنهم من آثر سهولة اللفظ، حتى وقع في اللين المفرط، كأبي العتاهية والعباس بن الأحنف ونظرائهما»⁽⁴³⁾.

(41) السرقسطي، ص 278.

(42) المصدر نفسه، ص 278.

(43) محمد قرقران، «أبو بكر محمد بن عبد الملك الشتريني «ابن السراج»: جواهر الأداب =

يتضح من خلال استقراء هذا التصنيف أن رجحان كفة المفاضلة فيه إلى الطبقة الأولى التي هي طريقة العرب الدالة على القوة، حيث وَصَمَ الطبقتين الآخرين بعدم الطائل في الثانية، والإفراط في اللين بالنسبة إلى الثالثة.

هذا، إضافة إلى أن الشنتريني هنا فَرَّعَ هذه الطبقات إلى الجزالة والتهويل والسهولة، ومَثَّلَ لكل منها، وخصَّصَ له غرضًا يصلح له دون غيره، مراعيًا في ذلك مقتضيات السياق والمقام، وفي ذلك أيضًا تفاضل ضمني بين المقامات في علاقاتها بالمقالات، إذ «لكل مقام مقال».

إذا كان ابن شهيد خير من نحت هرم طبقات الأدباء، على العموم، في الأندلس، فإن حازم القرطاجني (ت 684 هـ / 1285 م) - هو الآخر - خير من نحت هرم طبقات الشعراء خصوصًا، وأقامه على قواعد نقدية أكثر صلابة، وبملامح فنية أكثر وضوحًا.

هذا مع ملاحظة احتفاظ فكرة الطبقات هنا، بتجاوز معيار الزمن، وارتكازها على مستويات أعمق في الأدبية والشعرية كما ألمحنا سابقًا؛ فقد ركز القرطاجني على ضرورة توفر المادة الشعرية والوسائل الفنية، والمواهب الإبداعية التي على قدر امتلاكها، تكون هرمية التفاضل بين الشعراء منطلقة من أرضية صلبة، وذلك ما يتحدد عنده في «القوى الفكرية والاهتداءات الخاطرية، وهي عشر قوى:

القوة على التشبيه؛ تصوُّر كليات الشعر ومقاصده ومعانيه؛ تصوُّر صورة للقصيدة؛ تخيُّل المعاني؛ وجوه التناسب بينها؛ التهذي إلى العبارات الحسنة؛ التحيُّل في جعل العبارات مترنة؛ الالتفات بلباقة من حيز إلى حيز؛ تحسين الوصل بين الفصول؛ القوة المائزة حُسن الكلام من قبحه⁽⁴⁴⁾.

= وذخائر الشعراء والكتاب» (أطروحة دكتوراه، كلية الآداب - أكذال، الرباط، 1990 - 1991)، ص 45 - 46.

(44) حازم بن محمد القرطاجني، منهاج البلغاء وسراج الأدباء، تقديم وتحقيق محمد الحبيب بن الخوجة، ط 2 (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1981)، ص 200 - 201.

في ضوء استبطان هذه المقومات الإبداعية، والتدرج في امتلاك نواصيها،
يقسم حازم القرطاجني الشعراء إلى طبقتين كبيرتين: الشعراء الحقيقيون
والشعراء بالدَّعْوَى، وبينهما برزخ يمثل المنزلّة بين المنزلتين، لم يرتق إلى
أولئك، ولم ينحط إلى هؤلاء، وذلك على النحو الآتي:

- الشعراء الحقيقيون: وهُم من استكملوا هذه القوى الشعرية، وقد
وضعهم حازم في مدرج ثلاثي الطبقات، فقال: «والشعراء على الحقيقة طبقات
ثلاث:

الطبقة الأولى: هم الذين يقومون على تصوُّر المقولات الشعرية ومقاصدها
ومعانيها بالقوة، مثل حصولها بالفعل، فيأتي لهم بذلك تمكُّن القوافي، وحسن
صدور القصائد، وجودة بناء بعضها إلى بعض.

الطبقة الثانية: تتصور كثيرًا من ذلك، وإن لم تبلغ فيه مبلغ الطبقة الأولى،
فيَتَأَتَّى لها بذلك كثير ممَّا تَأْتِي للأولى.

الطبقة الثالثة: لا تَتَصَوَّرُ إلا القليل من ذلك، كأوائل القصائد وصدورها
وما يكون من مقاصد الشعر محل عناية من أنفسها، فقد يتفق لهذه الطبقة أن
تبني الكلام والقوافي بناء حسنًا»⁽⁴⁵⁾.

- شعراء المنزلّة بين المنزلتين: وهُم من لم يستكملوا تلك القوى، ولم
يخلوا منها، وعنهم يقول حازم: «ويلحق بهؤلاء الشعراء ذوي الملكة التَّصَوُّريّة،
والقوى الإيحائية، صنفٌ له أذنى تَحَيُّل في المعاني، وبعض دربة في إيراد
عباراتها متزنة، وإن لم يكن له من القوى الباقية إلا ما لا يُعْتَدُّ به، فنظُم هذا
الصنف منحط عمن استكمل ما نقصه، ومرتفع عن كلام من لا تَحَيُّل له في
المعاني، ولا دُرْبَة بالتأليف»⁽⁴⁶⁾.

- الشعراء بالدَّعْوَى: وهم في الدرك الأسفل من الشعر، في نظره، ومع ذلك

(45) القرطاجني، ص 201 - 202.

(46) المصدر نفسه، ص 202.

فإنهم - حتى في انحطاطهم - مُتَدَرِّجون على ثلاثة أصناف أيضًا، حيث يتحدث عنهم القرطاجني، وَاصِلًا ما سبق من كلامه: «ويُقابل الشعراء على الحقيقة، وينحط عن الصنف الملحق بهم، قومٌ لا ينسبون إلى هذه الصناعة بغير الدعوى:

أ. فمنهم طائفة: لا تَقْتَنِصُ، ولكنْ تَتَلَصَّصُ، ولا تَتَخَيَّلُ بل تَحَيَّلُ، بالإغارة على معاني من تقدّمها، وإبرازها في عبارات أخرى.

ب. النمط الثاني: لا يَتَخَيَّلُ ولا يَتَحَيَّلُ ولكن يغيّر ويغيّر.

ج. النمط الثالث: هم شرُّ العالم نفوسًا، وأسقطهم همَمًا، وهم النقلة للآلِفاظ والمعاني على صورها، في الموضع المنزل فيه، من غير أن يغيروا في ذلك ما يعتدّ به»⁽⁴⁷⁾.

هكذا تبدو ذهنية التفاضل مُتَحَكِّمَةً في تصور هذا الناقد لطبقات الشعراء في تدرجاتها وتفرعاتها الكبرى والصغرى، هذا مع اعترافه بصعوبة المفاضلة في ذاتها، إذ إن «الفصل والحكم بين الشعراء الذين أحاطوا بقوانين الصناعة لا يمكن تحقيقه إلا على وجه التقريب»⁽⁴⁸⁾. وتتجلى هذه الصعوبة أكثر - في نظر القرطاجني - عندما تختلف المدارس البيانية، والبيئات المكانية، والعصور الزمانية، إضافة إلى اختلاف الإيقاعات، والأغراض...⁽⁴⁹⁾.

ثالثًا: طبقات الكلام: من درجة الصفر.. إلى درجة السحر

إذا كان الأندلسيون حرصوا على وضع سُلَّم تفاضلي للأدباء عمومًا، وللشعراء خصوصًا، كما مرَّ بنا، فإنهم جعلوا للأدب نفسه شعرًا ونثرًا، هرماً طبقياً، يتدرج عبره، منطلقين من خلفيات متعددة، تدخل - عمومًا - في نطاق الرؤية الأندلسية القائمة على تقسيم الأشياء، ثم تركيبها.

(47) القرطاجني، ص 202.

(48) المصدر نفسه، ص 374.

(49) المصدر نفسه، ص 270، 335، 373 و 376 - 379.

فهذا ابن حزم شريك ابن شهيد في ريادة بواكير النقد الأدبي في الأندلس، يعتبر أن البلاغة في الشعر خصوصاً - قسمان كبيران، يتركبان في قسم ثالث، وما تحتها سفسف خارج عن التصنيف، ثم يتضاف إلى الأقسام الثلاثة المَشْرِقية قسم آخر خاص بالأندلس، لا يَتَرَكَّبُ من المألوف وغير المألوف مثل سابقه، وإنما يتركب من أسلوب الخطبة والرسالة، بحسب ما استحدثه ابن دراج⁽⁵⁰⁾.

أما في الشعر، فإنه كسر ثنائية تصنيفه بين المطبوع والمصنوع، مُثَلِّثاً إياهما بالبارع الذي ربما كان عنده يمثل قمة هذا الهرم الثلاثي: «الشعر ينقسم إلى ثلاثة أقسام: صناعة، وطبع، وبراعة»⁽⁵¹⁾.

إذا تقدمنا إلى الأمام خطوات نجد ابن خفاجة يكاد يصرح بأن تفاضل طبقات الشعر، حتى بالنسبة إلى الشاعر الواحد، أمرٌ مُسَلَّمٌ به، وكأنه داخل في النواميس الكونية القاهرة المهيمنة، فهو بعد أن راجع شعره في عهد المرابطين، «وتَعَهَّدَ ثانياً تَعَهَّدَ مؤلف، وتفَقَّدَه تفَقَّدَ مُتَأَمِّلٌ مُتَقَفٌّ»، يحكم بأن «الشعر ... ليس يخلو جيده من سقط، وانقسام إلى طرفين ووسط»⁽⁵²⁾.

غير بعيد عن ابن خفاجة نجد أبا بكر الششتري يتعامل مع هذا المُدْرَج الثلاثي لمستويات الشعر بمقاربة أخلاقية، عبر رؤية لا تخلو من طرافة، حيث يقول: «اعلم أن الشعر، وإن كانت فضائله كثيرة، ومنافعه معروفة مشهورة، فإن غوائله مخوفة، ومناهلُه بالشر مخوفة، وذلك أن:

رديئه عورة فاضحة، إن لم يُسْتَر.

ومتوسطه فضيلة واضحة، لا تنكُر.

والجيد منه لا ينال لا باستغراق الأوقات، وإهمال المهمات من أجله»⁽⁵³⁾.

(50) أبو محمد علي بن أحمد بن حزم، رسائل ابن حزم الأندلسي، تحقيق إحسان عباس، ج 4 (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1980 - 1983)، ج 4، ص 352.

(51) ابن حزم، ص 355.

(52) أبو إسحاق إبراهيم بن خفاجة، ديوان ابن خفاجة، تحقيق السيد مصطفى غازي، ط 2 (القاهرة: منشأة المعارف، 1979)، ص 9.

(53) قرقران، ص 28.

أما ابن خيرة المواعيني فقد نأى بجانبه عن قسمة الشعر بحسب الأغراض والأخلاق، مركزاً على تقسيمه بحسب طبيعة التعبير فيه، مثل: الشعر المتين الصلب؛ الشعر الحامض؛ الشعر الرطب السهل.

هو يجعل هذا القسم الأخير أفضل الثلاثة، حين يصفه بـ «المُطمع المُمْتنع» إلا أنه - عنده - قد ينزل عن حده إذا أفرط في السهولة حتى يصبح غثاً كالزجل⁽⁵⁴⁾.

من الطريف في هذا الصدد رؤية ابن لَبَّال الشريشي (ت 582هـ/ 1186م)، لتفاوت مستويات اللغة والأسلوب والتصوير الشعري، حيث يجعل الجميل لا يستغني عن القبيح، والقوي لا يستغني عن الضعيف، إذ بضدها تبيين الأشياء؛ فهو يرى أن «الشاعر كالغَوَاص تارة يخرج بيدرة، وتارة بأَجْرَةٍ، وتارة بسبجة، وأخرى بعمرة مُدْخِرَجَةٍ، ولا بأس أن ينزل من القول الفضل إلى المنطق الفسل، في البيت والبيتين من القصيدة، كما ينظم السبجة بجانب الفريدة، ولولا البؤس ما طابت النعمى، وفي حالك الظلماء، يعرف حسن الضياء، وبضدها تبيين الأشياء»⁽⁵⁵⁾.

إذا كان ابن شهيد خير من صَنَّف طبقات الأدباء، والقرطاجني خير من صَنَّف طبقات الشعراء، فهنا يمكن أن نعتبر ابن سعيد (ت 685هـ/ 1286م) هو أفضل من صَنَّف طبقات الكلام، جاعلاً محاولات من سبقوه مجرد إرهاصات، استفاد منها وتجاوزها، معتمداً في رسم تصوره لمعيار سُلَّم التفاضل الطبقي للإبداع، على جودة النص في خصائصه الفنية، عبر تفاعلها مع ذائقة المتلقي المُمْتَرَس جذباً أو نبذاً.

فهو يُصمِّمُ في مقدمة كتابه عنوان المرقصات والمطربات، مُدَرِّجاً خماسيًّا، لطبقات النص الأدبي التي ينتخب ضمنها مختاراته الشعرية والثرية، مُعرِّفاً بكل

(54) إحسان عباس، تاريخ النقد الأدبي عند العرب: نقد الشعر من القرن الثاني حتى القرن الثامن الهجري، ط 4 (بيروت: دار الثقافة، 1983)، ص 518.

(55) محمد بن شريفة، دراسة وتحقيق، ابن لَبَّال الشريشي: 508 - 582 هـ/ 1114 - 1187 م ((الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة، 1996)، ص 106.

درجة من هذا السُّلَم التفاضلي، مُتنازلاً في تسلسله من القمة، إلى القاعدة، حيث يقول: «الطبقات التي بُني الجامع المذكور على الكلام فيها خمس:

المرقص والمطرب والمقبول والمسموع والمتروك؛ فالمُرْقَص: ما كان مُخْتَرَعاً أو مُؤَلَّداً يكاد يلحق بطبقة الاختراع لما يوجد فيه من السر الذي يُمكنُ أزمّة القلوب من يديه، وذلك راجع إلى الذوق والحس، مُغْنٍ بالإشارة عن العبارة؛ والمُطَرَّب: ما نقص فيه الغَوْصُ عن درجة الاختراع، إلا أن فيه مسحة من الابتداع؛ والمقبول: ما عليه طلاوة، ممّا لا يكون فيه غَوْصٌ على تشبيه وتمثيل؛ والمسموع: ما عليه الكثير من الشعراء، ممّا به القافية والوزن، من دون أن يمجّه الطبع، ويستقله السَّمْع؛ والمتروك: ما كان كَلّاً على السَّمْع والطبع⁽⁵⁶⁾.

داخل هذا الإطار الخماسي الطبقات في سُلَم الإبداع، يحدد ابن سعيد دائرة اختياراته الأدبية، من إنتاج مبدعي المشرق والمغرب، عبر مختلف العصور والبيئات، جاعلاً أكبر همّه طبقتي «المرقص والمطرب» تاركاً ظَهِيراً ما دونهما من الطبقات، إلا إذا اقتضته ضرورة منهجية في أحيان نادرة، موضحاً على أي قاعدة فنية تركز الطبقتان المفضّلتان عنده، في «المُقْتَصَرُ على إirاده في هذا العنوان من الطبقات المذكورة، ما كان من طبقتي المرقص والمطرب، وكلاهما دائر على غوص الفكرة وإثارة المعاني، وإلى ذلك أشار والدي: إذا أنت لم تشعر بشيءٍ تُثِيرُهُ فقل: أنا وزّان وما أنا شاعرٌ

يلي من طبقتي المسموع والمقبول ما يكون توطئة للمرقص والمطرب، فأجعله من جملة العدد بشفاعه ما يتعلق به»⁽⁵⁷⁾.

هكذا، يبقى المتروك من هذه الطبقات متروكاً، حتى لا يتناقض ابن سعيد مع مقتضى مصطلحه.

(56) أبو حسن علي بن موسى بن سعيد المغربي، عنوان المرقصات والمطربات (القاهرة: جمعية المعارف، [1869])، ص 4 - 5.

(57) ابن سعيد المغربي، عنوان المرقصات، ص 4.

إذا كان ابن سعيد في مختاراته هذه قد فتح نافذة ولو ضيقة على «قليل من النثر في فصول قصار»، إضافة إلى «ألف بيت من الشعر» حيث يقول: «وضمته من النثر زهرات مقتطفة يسهل حفظها، ومن النظم بدائع أبيات لا يشق على القلب ذكُّها ولحظها»⁽⁵⁸⁾، فإن ابن الخطيب في عهد غروب الدولة الأندلسية⁽⁵⁹⁾، قد محض حديثه للشعر، واضعاً إياه في هرمية ثنائية الطبقات، تنبني على السحر والشعر، وإن كانت تتفرع منها مدرجات طبقية أخرى، فالشعر عنده ينقسم مبدئياً إلى: شعر مطلق وشعر عادي. الأول هو الخارج على المألوف، المُتَزَّاح عن النسق المعروف، المحلق في مدارج الإبداع الإنساني الأرحب، حيث يقول: «فما جَنَحَ منه إلى التخيل، والتشبيه، وحلَّ من الاستعارة بالمَحَلِّ النبیه، وأغرَقَ في باب الشعر أتمَّ إغراق، كان شعراً على الإطلاق»⁽⁶⁰⁾. والثاني هو الموزون المقفى الذي لا يرقى إلى مستوى الإطلاق، وهو يصفه قائلاً: «إنَّ ما قَعَدَ عن درجة 'الشعر المطلق'، ولم يُعَرَّجْ على مُنْعَرِجِه، فهو شعر عند العرب تستَحْسِنُه وترتضيه، ويوجِبُه لسانُها ويقتضيه»⁽⁶¹⁾.

من رحم هذه الثنائية: الشعر المطلق والشعر العادي، تولدت ثنائية تصنيفية أخرى، تتمثل في: السحر والشعر، حيث يكاد الأول يكون مطابقاً للشعر المطلق، والثاني مطابقاً للشعر العربي العادي، إلا أن هذه الثنائية بسحرها وشعرها لا تخرج عن إطار الشعر العربي، ولعل شبح ذلك التناقض الموهوم يرتفع إذا اعتبرنا أن في الشعر العربي - بحد ذاته - ما يرتقي إلى مستوى الشعر

(58) ابن سعيد المغربي، عنوان المرقصات، ص 4.

(59) مصطلح الدولة الأندلسية هذا، قد يبدو مسمى جديداً، أقحم هنا على عصر أقدم منه، ولكن الأندلسيين أنفسهم سبقوا إلى استخدامه بلفظه: «فلما حم الواقع، وعجز عن خرق الدولة الأندلسية الواقع»، انظر: لسان الدين محمد بن عبد الله بن الخطيب، ريحانة الكتاب ونجعة المتتاب، حقق نصه ووضع مقدمته وحواشيه محمد عبد الله عنان، ج 2 (القاهرة: مكتبة الخانجي، 1981)، ج 2، ص 105، وأبو العباس أحمد بن محمد المقرئ، نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، تحقيق يوسف الشيخ محمد البقاعي (بيروت: دار الفكر، 1988)، ج 6، ص 209.

(60) لسان الدين محمد بن عبد الله بن الخطيب، السحر والشعر، تحقيق ودراسة محمد كمال شبانة وإبراهيم حسن الجمل (القاهرة: دار التفضيلة، [1999])، ص 54.

(61) المصدر نفسه، ص 54.

المطلق الإنساني، وهو ما يستحق أن يُسمَّى سِحْرًا، وفيه قسم آخر عاد هو الشعر العربي المتداول.

فالسحر - عند ابن الخطيب - هو الشعر الذي يمتلك فاعلية تأثير قوية في نفس المتلقي، أكثر من الشعر العادي، فإذا سُمِعَ «عَظُمَ الأثر، وظهرت العِبر، فشَجَّعَ وأقْدَمَ، وسَهَّرَ ونوِّمَ، وحبَّبَ السخاءَ إلى النفوس وشهَّى، وأضحَكَ حتى ألهى، وأحزَنَ وأبكى، وكثير من ذلك يُحكى، وهذه قوة سحرية، ومعان بالإضافة إلى السحر حَرِيَّة.

فمن الواجب أن يُسمَّى الصنفُ من الشُّعر الذي يَجْلِبُ النفوسَ ويستفزُّها، ويشي الأعطافَ ويَهْزُها - بالسحر، الذي ظهرت عليه آثار طِبَاعِهِ، ويَبَيَّنُ أنه نوعٌ من أنواعه»⁽⁶²⁾.

أما الشعر، فـ «ما قَصَرَ عن هذه الغاية القاصية، والمَرَبَّةِ المُتَأَبِّيةِ على المَدَارِكِ المُتَعَاصِيَةِ، سُمِّيَ شعراً، تختلف ألوانه وأحواله عند الاعتبار، وَيَتَمَيَّزُ شَبَهُهُ من التُّضَارِ»⁽⁶³⁾.

إذا كان ابن الخطيب قد ترك مفهوم السحر - داخل الشعر - محلِّقاً بعيداً عن التحديد، إلا بقدرته التأثيرية الخارقة في إحساس المتلقي، فإنه - في مقابل ذلك - حاولَ أَنْ يُصَنِّفَ الشعر، غير الواصل إلى أفق السحر، عبر أربع طبقات، تعتمد - في تصنيفها المتصاعد هرمياً - على ذوق المتلقي رفضاً وقبولاً، حيث ينفي ثلاثاً منها، من دائرة التذوق الإيجابي، نابذاً إياها بالعراء، وهي سقيمة، ولا يبقى إلا على القسم الرابع، المُتَمَتِّع من المواصفات الفنية، بما يجعله مُؤَهَّلاً لأن يكون شريك السحر، في ازدواجية العنوان، وإن كان دونه في سلطة التأثير التي هي الفَيْضُ الحاسم بين ما هو سحر وما هو شعر، فاسمعه يصف أقسام هذا الشعر بأن منها:

- ما يُلْفَظُ، عند ما يُلْفَظُ، فلا يُرَوَى ولا يُحْفَظُ.

(62) ابن الخطيب، السحر والشعر، ص 55.

(63) المصدر نفسه، ص 56.

- ما يُغَبِّثُ به وَيُسَخِّرُ، فلا يُقَتِّلِي ولا يُدَخِّرُ.

- ما يُسْتَسَخَفُ وَيُسْتَقْلُ، فلا يُزَوِّى ولا يُنْقَلُ.

- ما اشتمل على لفظ فصيح، ووصف صحيح، وقافية وثيقة، وإشارة من العبارة أنيقة، واشتمل على الحِكم والأمثال، ومُعظم الشعر على هذا المِثال⁽⁶⁴⁾.

بعد إرساء مفهوم السحر والشعر في هذه المقدمة، واعتماده عنواناً للكتاب ومعيّاراً للنماذج المختارة داخله، أكانت من هذا النمط أم ذاك، فإن ابن الخطيب، بعد انطلاقة في تعاليقه الماثورة في الجزء الأول، واصفاً أمثلة بالسحر وأخرى بالشعر، قد اكتشف أن التفريق صعب على مستوى التصوّر والتصنيف، فتدارك في الجزء الثاني من الكتاب ذاته، قائلاً: «كنتُ هممتُ أن أتولّى اختيار هذين النّمطين، ونظّم هذين السّمطين ليظهر بؤن السحر والشعر، ويمتاز الشعر من نمط السحر، ثم رأيتُ أن الفرقَ بينهما كثير اللطافة، وأن نسب الاختيار من باب القافة»⁽⁶⁵⁾.

مهما يكن من انبهام طرائق المُمَايَزَة والمُفاضلة بين نمطَي السحر والشعر، في وجه ابن الخطيب (ت 776هـ / 1374م)، لدرجة لم يبق أمامه إلا الرّجم بالغيب، تنجيماً وقِيفة، فإن هذه المقاربات تبقى كلها محاولات لضبط تراتبية نسبة الإبداع في الآثار الأدبية، وهي تعود - في النهاية - إلى رؤية أندلسية مُشتركة مُتطوّرة عبر الأجيال، بحيث لا تغدو تصنيفات ابن سعيد كونها تكتيفاً وتجميعاً لشتات مصطلحات كانت رائجة في عصره وفيما قبله، حيث أضاف إلى «المُطرب» عند ابن دحية، زوجه «المرقص»، في عنوان كتابه، ثم إن ثنائية «السحر والشعر» عند ابن الخطيب ليست إلا تنويحاً أو إبدالاً لغويّاً لثنائية «المرقص والمطرب»، حتى إن سعيد بن الأحرش اتهم ابن الخطيب باقتباس

(64) ابن الخطيب، السحر والشعر، ص 56.

(65) المصدر نفسه، ص 217.

عنوانه من ابن سعيد، مترصدًا دليلاً يحيل على ذلك، من كلام لسان الدين، في كتابه نفاضة الجراب حيث يقول: «وصدر عني مجموع... تضمن ضربي المرقص والمطرب، وسميته: السحر والشعر»⁽⁶⁶⁾.

كانت مصطلحات ابن الخطيب في تصنيفاته التذوقية للطبقات الأربع للشعر الذي ليس سحرًا، «تندسُ ضمنها لغة ابن خفاجة، حيث يتحدث عن مراجعته لديوانه قائلًا فمنه ما تعهدته فقيدته، ومنه ما لحظته فلفظته...»⁽⁶⁷⁾.

كما تندس فيها لغة ابن سعيد في المقبول والمسموع والمتروك، إضافة إلى تقسيمات حازم القرطاجني آنفة الذكر لطبقات الشعراء، ولكن هذا كله ما هو إلا جنوح إلى الإغراب في التصنيف رافق المزاج الأندلسي عبر العصور.

رابعًا: نزعة الإغراب: قمة هرم الإبداع

إن خلاصة الذوق الأندلسي، في الأدب خصوصًا وفي الحياة عمومًا، هي نزعة الإغراب هذه. وقد اعتبرها الدكتور إحسان عباس «وليدة بيئة لم يكن ذوقها - من ناحية الأدب - حضريًا وحسب، بل كان قد أصبح حضريًا مترمّنًا، إن صح التعبير، يطلب - تحت وطأة السأم - جديدًا يتعلق به، يطلب الغرابة وهي إكسير كان يسعى إلى العثور عليها نقادُ المشرق من زمن بعيد، حين كانوا يحسون بالشبع من تكرار المألوف، ومن تواتر الأشكال المتشابهة، فلا غرابة أن يسمي ابن سعيد كتابه الكبير، وهو ميراث عدد كبير من الناس نحوًا هذا المنحى باسم 'المُغرب'، والغرابة تعني الجودة المصاحبة للابتكار، أو الجودة المرافقة لتوليد شيء جديد من أمور لم تعد جديدة، وإذا عَرَّ عليها المُتذوّقُ اشتدَّ به الطربُ إلى درجة التعبير عنه بالرقص.

لذلك سمّى ابن سعيد ما تمثّلَ بالجدة من حيث الابتكار أو التوليد باسم

(66) سعيد بن الأحرش، «مفهوم الشعر والسحر عند ابن الخطيب وشيخه ابن ليون التجيبي»، مجلة كلية الآداب (تطوان)، السنة 2، العدد 2 (1987)، ص 357.

(67) ابن خفاجة، ص 9.

المُرْقَص وسمي ما دونه ممّا عليه إشارة من الابتداء، لا تبلغ بالمتذوق حد الرقص، وإنما تثير في النفس هزة ارتياح، ونشوة طرب، باسم المُرْطَب»⁽⁶⁸⁾.

إذا كنا نوافق إحسان عباس في رؤيته للغرابة، وعلاقتها بتطور الذوق الأندلسي الحضري، فإننا نتحفّظ على ربطه لهذه الصورة من الذوق بالثلاثي النقدي: الشقندي (ت 629هـ / 1232م)؛ ابن دحية؛ ابن سعيد، لأن أبا الوليد الحميري - قبل هؤلاء جميعًا بحوالى قرنين من الزمن - وضع لبنات ما أسَمَّيه «عمود الغرابة» عند الأندلسيين، في مقابل «عمود الألفة» عند أهل المشرق، في كتابه البديع في وصف الربيع الذي كرسه - عامدًا - لأشعار أهل الأندلس «إذ أوصافهم لم تتكرّر على الأسماع؛ ولا كثر امتزاجها بالطباع، فتردّها شيّة، وترودّها يّة».

أمّا أشعار أهل المشرق، فقد كثر الوقوف عليها، والنظر إليها، حتى ما تميل إليها النفوس، ولا يروقها منها العلق النفيس، مع أنني أستغني عنها ولا أخوّج إليها، بما أذكره للأندلسيين من النثر المُبتدع، والنظم المُخترع، وأكثر ذلك لأهل حضري»⁽⁶⁹⁾.

إرجاع ريادة الغرابة - هنا - إلى الحميري مفيد جدًّا، لأنه إحقاق للحق، إضافة إلى أنه يؤرّخ لمرافقة نزعة الإغراب هذه، لنشأة الأدب الأندلسي، منذ عصوره الأولى، بدّل التركيز على عصور النضج المتأخرة، فالحميري يتحدث عن عصره، وهو مُتوفّي في عام 440هـ / 1048م.

ثورة الحميري المدعومة بمعجم نقدي غرائبي مُستقى من مدونة كتابه، لم تولد دفعة واحدة من فراغ، وإنما كانت وليدة تراكم، رافق سلفه من الأندلسيين الذين وُلِدَ معهم التوق للتميّز عن المشرق وعن غيره، انسجامًا مع مُعطيات حضارية متعدّدة الأبعاد، أفرزت ما سُمّي «الشخصية الأندلسية».

(68) عباس، ص 540.

(69) أبو الوليد إسماعيل بن محمد الحميري، البديع في وصف الربيع، اعتنى بنشره وتصحيحه عن النسخة الواحدة الموجودة بمكتبة الأسكوريال هنري بيريس (الدار البيضاء: دار الآفاق الجديدة، 1989)، ص 8.

يبدو أن بواذر النزوع إلى الإغراب لدى الأندلسيين ظهرت في عهد مُبَكَّرَة، لتصبح بعد ذلك أهمَّ مَنْزَعٍ يَتَرَبَّعُ على قمة هَرَمِ الذوق النقدي عندهم إبداعاً وتلقياً، فهذا هشام بن عبد العزيز (ت 273هـ / 887م)، وزير محمد بن عبد الرحمن بن الحكم الأموي، يُوقَّعُ على ظهر رِقْعَةٍ شِعْرية بعثها إليه أحد أبنائه:

لا تَقُلْ إنَّ عَزَمْتَ إلا قَرِيضًا رَائِقًا لَفْظُهُ دَقِيقًا رَصِينًا
أَوْ دَعِ الشُّعْرَ فهو خَيْرٌ مِنَ الْغَدَا ث إذا لَمْ تَجِدْ مَقَالًا سَمِينًا⁽⁷⁰⁾

إذا كان ابن عبد ربه (ت 327هـ / 940م) قد قُوِّبَلَ «عقده الفريد» في المشرق بمقولة: «هذه بضاعتنا رُدَّتْ إلينا»، فإن المؤلف نفسه كان يرى أنه أغرب في معارضاته ونماذجه الشعرية المرفوقة ببضاعته القديمة الأنف ذكرها، حيث يقول في مقدمته: «وقرنْتُ بها غرائبَ من شِعْري، ليعلمَ الناظرُ في كتابنا هذا، أنَّ لِمَغْرِبنا - على قاصيته، وبلدنا على انقطاعه - حظاً من المنظوم والمنثور»⁽⁷¹⁾.

كما أن عمود الغرابة الذي دشنته الحميري، وأدباء مدونته الشعرية والنثرية، هو عمود غرابة للأدب، إنَّ لَمْ أَقُلْ للحضارة والحياة عامة، خلافاً لعمود المرزوقي الخاص بالشعر، وخلافاً أيضاً لغرابة الثالث النقدي الأندلسي: ابن دحية - الشقندي - ابن سعيد، المخصصة - في الأغلب - للشعر هي الأخرى، والمتأخرة - على كل حال - عن الرائد الحقيقي لنزعة الغرابة أبي الوليد الحميري الذي تجاهله إحسان عباس ولم يُعْطِهِ ناقد آخر، بحسب علمي، حقه، في هذا السياق على الأقل.

(70) أبو عبد الله بن أبي بكر بن الأبار، الحلة السيرة: في تراجم الشعراء من أعيان الأندلس والمغرب من المائة الأولى للهجرة إلى المائة السابعة، وضع حواشيه وعلق عليه علي إبراهيم محمود (بيروت: دار الكتب العلمية، 2008)، ص 85. وقد تكرر هذا الموقف مرة أخرى، انظر: بن شريفة، أديب الأندلس، ص 358.

(71) أبو عمر أحمد بن محمد بن عبد ربه، كتاب العقد الفريد، شرحه وضبطه وصححه وعنون موضوعاته ورتب فهارسه أحمد أمين، أحمد الزين وإبراهيم الأبياري، ج 7، ط 3 (القاهرة: مطبعة لجنة التأليف، 1965)، ج 4.

مهما يكن، فإن قراءتي لبديع الحميري - في بحث سابق - سعت إلى نحت أول محاولة لبلورة عمود الغرابة في الأدب الأندلسي، كما مكّنتني بالفعل من استخلاص معجم نقدي غرائبي من مدونة كتاب الحميري، ومن تعليقاته على هذه المدونة، فوجدت مفاهيم غرابة الإبداع هذه عنده تنصّب على النص المُبتدع نفسه شكلاً ومضموناً، متدرجة في سلم الإغراب عبر صفات عامة للإبداع، تتصاعد من الحسن والجودة، إلى المطبوع والمصنوع، إلى الدقيق الرقيق، إلى الرفيع السنيّ السريّ، إلى الفائق البارِع والكامِل، إلى الطريف والنادر، لتصل أخيراً إلى البديع والغريب والعجيب.

هذا الثالث الأخير المركزي في هرمية عمود الغرابة، وفي عنوان الكتاب نفسه، لا يمكن التفريق بين مكوناته الثلاثة، لأنها متداخلة في تعليقات الحميري بمختلف تنويعاتها واشتقاقاتها، فهو يقول «فأحسن وأغرب... وأبدع وأعجب.... فأبدع وأعجب وأحسن وأغرب... فأحسن وأبدع وأغرب واخترع... ومن غريب الوصف وعجيب الرصف... أبيات غريبة... صفات عجيبة... قطعة عجيبة... تضمنت من التشبيهات غريبها، ومن الصفات عجيبها... ومن البديع في وصف الربيع.... أبياتاً معجبة، تضمنت أوصافاً مغربة... فأبدع واخترع»⁽⁷²⁾.

عزّزَ هذا الثالث الغرائبي بتاج فوق قمته، هو السحر، حيث لا تجد الأمم ما تصف به قوة تأثير الإبداع أكثر من «السحر» الفعال، المبهم. ومع أنه لا يُحتاج في إطرء النظم والنثر إلى أكثر من أنهما حلال من السحر، كما يقول الحميري، فإنه هو لا يكتفي بذلك، بل يبالغ، ويضيف إلى هذا السحر الحلال صفات تزيده إغراباً، مثل قوله: «ومن السحر المُتَحَلّ، والكلام المُتَحَلّ، ومن السحر الحلال المستوفي نهاية الكمال»⁽⁷³⁾. وبعدها يُعزّزُ قمة القمة، يضيف درجات من الإغراب، فيصف مدونته بالابتداع والاختراع والفراة والسبق التي تشترك كلها في الخروج على المألوف، والإتيان بالخصوصي المُتفَرّد، حتى

(72) الحميري، ص 11 - 13، 18، 34، 75 - 76، 90، 103 و122.

(73) المصدر نفسه، ص 72، 78 و112.

تنتهي المبالغة في الإغراب إلى تراكيب شاطحة، حينما يشعر بأن المصطلحات المفردة تقصُر عن مدى التعبير الذي يطمح إليه، «ورب حال دونه النطق»، فيقول مثلاً: «قطعة أبدع من المتقدمة، على أنه لا أبدع، وأرفع منها، على أنه لا أرفع... تشبيهات كلها مستوفى، على غاية الكمال، مستوف نهاية الجمال... قطعة أغيث في الجمال، فأغيث أهل الكمال»⁽⁷⁴⁾.

هكذا نجد شبكة مفاهيم عمود الغرابة التي استخدمها الحميري، تغزو لغة التداول النقدي لدى الأندلسيين، فتتناسل في عناوين كتبهم، فيما بعد، مثل «المُعْجَب» و«المُغْرِب» و«المُطْرِب» و«المُرْقَص» و«السُّخْر».

من الخلاصات التي توصلت إليها أن مفاهيم عمود الغرابة التي استخدمها الحميري، وسابقوه ولاحقوه، تجتمع في خيط ناظم، هو الإغراب الذي ينبني على أسس:

- مفارقة المؤلف إبداعاً.
 - الإحكام والإتقان والتجميل صناعة.
 - الانفعال بالإعجاب والاستغراب تلقياً.
- وبهذا يكون عمود الإغراب قائماً على نقيض عمود الألفة، بحيث نلاحظ انتقالاً من:

- الوضوح في العلاقات اللغوية إلى الغموض.
 - ومن التشبيه القريب إلى التشبيه الغريب
 - ومن إصابة المعنى إلى دقته ولطفه وطرافته
 - ومن المرجعية البدوية إلى المرجعية الحضارية.
- «جملة القول أننا إذا أردنا حكماً موجزاً، في كلمة تجمع الخصائص الفنية للأفكار الأندلسية، فلا نجد لها غير كلمة الطرافة»⁽⁷⁵⁾.

(74) الحميري، ص 13، 41 و 82.

(75) سعد إسماعيل شلبي، البيئة الأندلسية وأثرها في الشعر: عصر ملوك الطوائف (القاهرة: دار النهضة، 1978)، ص 398.

كانت هذه الطرافة وذلك الإغراب المعيارين اللذين تُنْتَخَبُ على أساسهما مختارات الأندلسيين، فابن بسام - مثلاً - يَسُوِّغُ عنايته بالتأليف في أدب قومه قائلاً: «وما زال بأفقنا هذا الأندلسي القصي إلى وقتنا هذا من فرسان الفنّين وأئمة النوعين قومٌ.... لعبوا بأطراف الكلام المُشَقَّق، لعبَ الدجا بجفون المؤرَّق، ... وَحَدَّوْا بِنُفُونِ السَّحَرِ الْمُنَمَّق، فَصَبُّوا على قوالب النجوم غرائبَ المشور والمنظوم، وبَاهُوا غُرَرَ الضُّحَى والأصائل، بعجائب الأشعار والرسائل»⁽⁷⁶⁾. مضيئاً في مكان آخر: «وقد أودَعْتُ هذا الديوان الذي سمّيته (الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة)، من عجائب علمهم، وغرائب نثرهم ونظمهم، ما هو أخلّى»⁽⁷⁷⁾.

ما دام الذوق الأندلسي لا يقبل من المؤلفات ما لا يدخل في دائرة الإغراب هذه، فقد كان على المؤلفين أن يقدموا بين يدي كتبهم اعتذاراً مسبقاً، يلتمسون فيه العَفْوَ من قارئهم، إن كانوا قَصَّروا عن الوصول إلى القمة المُرتَجاة، مع ضرورة دَعْوَى الاقتراب - على الأقل - من حرمها. ولذلك يقول ابن بسام نفسه: «ولا أدَّعي أنني أغرَبْتُ، لكن ربما يَبْئُثُ وأغرَبْتُ، ولا أدَّعي أنني اختَرَعْتُ، ولكني لَعَلِّي قد أَحَسَنْتُ، حيث أَتَّبَعْتُ»⁽⁷⁸⁾.

يسوق أبو إسحاق إبراهيم البونسي الشريشي الفهري في مقدمة كنز الكتاب كلاماً شبيهاً بهذا الاعتذار، محدداً معيار اختياراته في هذا المؤلف: «وانتقيتُ من توليده المُخْتَرَع، ونادره المُسْتَبَدَّع لِمَحَا تخالُ بَدَرَ التَّمِّ في لَبَّاتِهَا...، وأَلَفْتُ فيه من النثر البديع، والنظم المطبوع، والحكايات المُسْتَطَرَفَة، والأخبار المُسْتَطَرَفَة، والنوادر المُسْتَحْسَنَة المَسَاق، والأشعار المُهَذَّبَة الرِّقَاق»⁽⁷⁹⁾.

على ذلك المَنزَع الغرائبي، في المختارات الأدبية الأندلسية دَرَج أبو الوليد

(76) ابن بسام الشتريني، ج 1، ص 3.

(77) المصدر نفسه، ص 5.

(78) المصدر نفسه، ص 7.

(79) أبو إسحاق إبراهيم بن الحسن البونسي، كنز الكتاب ومنتخب الآداب: السفر الأول من النسخة الكبرى، تحقيق ودارسة حياة قارة، 2 ج في 1 مج (أبو ظبي: المجمع الثقافي، 2004)، ص 73.

الشقندي ، في القطع الشعرية الأندلسية التي تبجّح بها على العُدوة المغربية، معتبراً أن فَرَادَتَهَا في التصوير هي سر اختيارها، في سياق الفخر، ودَعْوَى التَّمْيِز، حتى أنه أَلَمَحَ إلى أن هذا النزوع إلى الإغراب في التصوير الفني هو سِرُّ الابتكار عند الأندلسيين، المسكونين بهاجس القَرَفِ من كلِّ مُتداول مَكْرور، فقال في معرض حِجَاجِه: «وهل منكم شاعرٌ رأى الناسَ قد ضَجُّوا من تشبيه الثغر بالأقاح، وتشبيه الزهر بالنجوم، وتشبيه الخدود بالشقائق، وتلطف لذلك بأن يأتي به في مَنَزَعٍ يصيرُ خَلْقُهُ في الأسماع جديداً، وكَلِيلُهُ في الأفكار حديداً، فأغَرَبَ أحسن إغراب، وأغَرَبَ عن حُسْن فهمه بحسن تحيُّله أثْبَلَ إغراب، وهو ابن قرمان، فقال... وقال.... وقال... فانظر كيف زاحم بهذا الإحسان المُخْتَرِعِينَ، وكيف سابق بهذا اللطف المُبْتَدِعِينَ؟»⁽⁸⁰⁾.

هذا الإغراب في تَطَلُّبِ الصورة المُبتكرة، ينعكس في تعدُّد مؤلفاتهم - المشار إليها سابقاً - حول التشبيهات، كما يجسده - إبداعياً - أبو بحر التجيبي حين ينقل لنا جلسة مباراة في التشبيه، تتناول البرق، توطئة لمخاطبه ابن حريق:

قَعَدْتُ لَهُ فِي فَنِيَّةٍ أَدَبِيَّةٍ	يُقيمونَ لِلأَدَابِ أَغْرَبَ سُوقِ
مِنَ الْقَوْمِ جَالَتْ فِي الْمَعَانِي شِفَاهُهُمْ	مَجَالٌ أَكْفٌ فِي كُؤُوسِ رَحِيقِ
يَقُولُونَ لِي: شَبَّهْ، فَقُلْتُ: كَأَنَّمَا	يَجُرُّ عَلَى الْكَافُورِ لَيْلَ عَقِيقِ
فَأَوْمَأَ: بِأَنْ زِدْنَا، فَقُلْتُ: كَأَنَّمَا	أَفَاضَ عَلَى الْبَلُورِ رَدْعَ خَلُوقِ
وَلَوْ حَسَنَ التَّكْرَارِ، قُلْتُ: كَأَنَّهُ	وَرَاءَ ضُلُوعِ الْغَنِيمِ قَلْبُ مُشُوقِ
فَقَالُوا: أَرَدْنَا سُرْعَةً وَتَوَقُّدًا	فَقُلْتُ: ذَكَرْتُمْ خَاطِرَ ابْنِ حَرِيقِ
وَأَنْ سَنَى بَرْقٍ يَكُونُ شَبِيهَهُ	لَيَزْدَادُ بِالتَّشْبِيهِ حُسْنَ بَرِيقِ ⁽⁸¹⁾

لَمْ يَقِفْ بِهِمُ الْإِغْرَابُ عِنْدَ هَذَا الْحَدِّ، بَلْ إِنْ أَنْفَقْتَهُمْ مِنْ كُلِّ مَأْلُوفٍ وَتَفْتِيشِهِمْ عَنْ كُلِّ مُبْتَكَّرٍ طَرِيفٍ جَعَلَاهُمْ يَبْدَعُونَ فَنُونًا لَمْ تَكُنْ مَوْجُودَةً قَبْلَهُمْ،

(80) المقري، ج 1، ص 200.

(81) بن شريفة، أديب الأندلس، ص 117.

حيث ذكر الحجاري أن أبا بكر ابن قزمان الأصغر «كان في أول شبابه مشتغلاً بالنظم المُعَرَّب، فرأى نفسه يُقَصِّرُ عن أفراد عصره، كابن خفاجة وغيره، فعَمَدَ إلى طريقة لا يُمازجُه فيها أحد منهم، فصار إمامَ أهل الزجل المنظوم بكلام عامة الأندلس»⁽⁸²⁾، كما كان ذلك المنزع هو الدافع أيضاً وراء ابتكار الموشحات.

هنا، لا غرو إذا كانت مختاراتهم المَرْفُوقَة إلى بلاطات المشرق، وخزائنه العلمية، تعتمد - هي الأخرى - مِغيار الإغراب الإبداعية في انتخابها، فابن دحية يقدم «مطربة» بأنه جمع فيه من أناشيد شعراء الأندلس وسائر المغرب «ما يُؤْكَلُ بالضمير ويُشْرَبُ، ويُهْتَرُ عند سماعه ويُطَرَّبُ... من مُسْتَطَرَفَاتِ التشبيه المُسْتَبَدَّعة، ومبتكرات بدائع بدائِه الخواطر المُسْتَغَرَّبَة»⁽⁸³⁾.

كذلك يوحى إلينا ابن سعيد بأن منزع اختياره في «الغصون الياضة» هو الإغراب والإبداع والغوص الفكري، حين يقول عن شميم الحلي العراقي (ت 601 هـ/ 1204 م)، فاتحة مترجميه: «جُمْلَةُ أَمْرٍ هذا الرجل أن ذَكَرَه فوق شِعْرِهِ، فعلى كَثَرَتِهِ لم أَقِفْ له على شِعْرٍ، فيه إغرابٌ ولا إبداع، ومن جملة ذلك كتاب «الحماسة» التي جمعها من شعره، لَحَظْتُهَا، فَلَفَظْتُهَا، إذ وجدتها مُغْسولة غير مَغْسولة، وأقرب ما وقفتُ عليه من شعره ممَّا يليقُ بِالْمَنْزَعِ الْمُخْتَارِ لهذا الكتاب قوله...»⁽⁸⁴⁾. وعلى هذا - أيضاً - كان معتمده في انتخاب من يستحق عنده أن يستَظِلَّ بـ «رايات المُبَرِّزين»، حيث يقول: «وحسبُكَ أنَّ بَعْضَ أَغْلَامِ الشَّعْرِ لَمْ أَجِدْ لَهُمْ مِنَ الْمَعَانِي الْغَرِيبَةِ ما يَشْفَعُ لَهُمْ في إثبات أَسْمَائِهِمْ في هذا المَجْمُوعِ»⁽⁸⁵⁾.

(82) ابن سعيد المغربي، المغرب، ج 1، ص 59.

(83) أبو الخطاب عمر بن الحسن بن دحية، المطرب من أشعار أهل المغرب، تحقيق إبراهيم الأبياري، حامد عبد المجيد وأحمد أحمد بدوي، مراجعة طه حسين (بيروت: دار العلم للجميع، [1955]، ج 1. «يؤكل بالضمير ويشرب»، واستخدمها ابن طاهر، انظر: ابن بسام الشتريني، ص 29، واستخدمها ابن رزين: (ابن بسام الشتريني، ج 3، ص 76)، وكذلك ابن عزم الأندلسي في مقدمة مختارته: علي بن عزم الغرناطي بن عزم الأندلسي، مختارات ابن عزم الأندلسي، تحقيق وتقديم عبد الحميد عبد الله هرامة (طرابلس: الدار العربية للكتاب، 1993)، والسرطسي، ص 313.

(84) ابن سعيد المغربي، عنوان المرقصات، ص 6.

(85) أبو حسن علي بن موسى بن سعيد المغربي، رايات المبرزين وغايات المميزين، تحقيق النعمان عبد المتعال القاضي (القاهرة: نشر المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، 1973)، ج 1.

توزعت مختاراته - في مجملها - عبر كتبه، بين ما هو داخل في المطرب والمرقص والهزاز وكنوز الأدب وروح الأدب، إلى آخر تصنيفات معجمه الغرائبي الثري.

على هذا المهّيج اللّاحِب ظل الذوق الأدبي في الأندلس يواصل مساره عبر التاريخ، حيث تبّنى حازم القرطاجني، أكبر ناقد أنجبته الأندلس، هذا الإغراب، معياراً لأحسن الشعر، بالإضافة إلى حُسن التخيل والمُحاكاة والبناء والصدق ومثال ذلك قوله: «فأحسنُ الشعر ما حَسُنَتْ مُحَاكَاةُ وَهْيَاةُ، وَقَوِيَتْ شُهُوتُهُ أَوْ صَدَقَهُ، أَوْ خَفِيَ كَذِبُهُ، وَقَامَتْ غَرَابَتُهُ»⁽⁸⁶⁾.

بل إن نزعة الإغراب هذه ظلت سِمةَ الأدب الأندلسي حتى آخر عهوده، حيث اختزل ابن الخطيب ما يختاره من الشعر إلى نوعي: «السحر والشعر»، بحسب كتابه الموسوم بهذا العنوان، وكان يفرق في مدونته بين ما هو شعر، وما هو سحر في نظره.

الغريب في هذا «الإغراب الأندلسي» أنه ظل ساري المفعول حتى في شعراء إسبانيا المحدثين، إذ يقول غرسيه غومس في مقدمة كتابه قصائد من الأندلس، معللاً التجاوب الحماسي الذي لاقاه الكتاب في صفوف الشعراء الإسبان «بأن شعراء الثلاثينيات الإسبان كان همّهم الأكبر ابتكار صورة شعرية، تبهرُ النظرَ بغرائبها، فكان أطلّاعهم على ما يقدمه الشعر العربي الأندلسي من أمثال تلك الصور مثيراً لأخيلتهم، ومُنبِّهاً لما يمكن أن يستفيدوه من مُبتكَرات ذلك الشعر في ميدان التشبيهات والاستعارات»⁽⁸⁷⁾.

هذا مع العلم أن التشبيهات في الشعر الأندلسي استحقت من ابن الكتاني كما قدّمنا كتاباً مستقلاً بشأنها، نظراً إلى خصوصيتها الغرائبية المنبثقة من غرابة المكان وما بصّـم به الإنسان وعطاءه الحضاري والفني والأدبي، بحسب ما يعبر

(86) القرطاجني، ص 71.

(87) إمليو غرسيه غومث، مع شعراء الأندلس والمنتبي: سير ودراسات، تعريب الطاهر أحمد مكي، ط 6 (القاهرة: دار المعارف، 1996)، ص 16.

عنه هذا الكتاب، وقبله الحميري في كتابه البديع في وصف الربيع وغيرهما، ولعل خير ما يوضح هذا النزوع إلى الإغراب، والنفور من المألوف في التصوير الأدبي لدى الأندلسيين، هو هذه المراجعات الطريفة بين أبي محمد بن سفيان، أحد وزراء الأندلس، في عصر الطوائف، وصديقه أبي محمد بن القاسم الفهري، أمير حصن البونت⁽⁸⁸⁾، حين بدأ الأول: «كُتِبْتُ إليك، وما عندي من الود أضفى من الراح، وأضوء من سقط الزند عند الاقتداح». فراجعه الثاني: «كُتِبْتُ عن ودٍّ، لا أقول كصفو الراح، فإن فيها جُنَاحًا، ولا كسقط الزند، فربما كان شَحَاحًا، ولكن أضفى من ماء الغمام، وأضوء من قمر التمام».

فراجعه ابن سفيان: «كُتِبَتْه - أدام الله عزك - عن ود، كماء الورد نفحة، وعهد كصفائه صفحة، ولا أقول أضفى من ماء الغمام، فقد يكون معه الشَّرْق، ولا أضوء من قمر التمام، فقد يدركه النقص ويُمَحَق». ويبدو أن ابن سفيان شعر بامتناع من اعتراض صاحبه الجانح إلى الإبداع، فردّ على التحدي بتحد مثله، ثم أراد أن يغلق باب التنافس في «الإغراب» قبل أن تصل بهما المفاضلة إلى باب مسدود، فعقب قائلاً: «وليس ما وقع فيه الاعتراض مختصاً بصفو الراح، ولا بسقط الزند عند الاقتداح، بل أمور العالم هذه سبيلها، وحياد الكلام تجول - كيف يشاء - مجيلها، وإنما نقول ما قيل، ونتبع من أجاد التحصيل، وحسن التأويل، فنستعير ما استعار، ونسير في التلميح في القول إلى ما أشار، وبيّن أنا لم نرد من الراح الجُنَاح، ولا من النار الشحاح، ولا من الورد ما فيه من مادة الزكام، ولا زيادة في بعض الأسقام».

هنا نرسي زورق الإغراب الجانح في خضم الإبداع الأندلسي، قائلين مع فوزي عيسى إننا «من الوجهة الفنية قد بيّنا لنا أن الشعر الأندلسي قد خضع لبعض المقاييس الذوقية التي انتشرت في البيئات.

(88) أبو نصر الفتح بن محمد بن عبيد الله بن خاقان، قلائد العقيان ومحاسن الأعيان، حققه وعلق عليه حسين يوسف خربوش، 4 ج (عمان: مكتبة المنار، 1989)، ص 395 - 396. وانظر: أبو عبيد الله محمد بن محمد عماد الدين الأصبهاني، خريدة القصر وجريدة العصر، 3 ج، نقحه وزاد عليه محمد المرزوقي، محمد العروسي المطوي والجيلاني الحاج يحيى ([تونس: الدار التونسية للنشر]، 1967)، ج 3، ص 93.

كان الاهتمام بالبديع وتطلب الصورة الجديدة، وتوليد المعاني المبتكرة من أهم مقاييس الذوق في تلك البيئات، وقد انعكست هذه المقاييس على الشعر انعكاسًا واضحًا⁽⁸⁹⁾.

إلا أننا لا نعتبر هذه النزعة الإغرابية قاصرة على الشعر، بقدر ما هي شاملة في الإبداع الأندلسي كله، بل وحتى في جميع مجالات الحضارة، باعتبارها رؤية حياتية أكثر منها مجرد فلسفة فنية؛ فإذا كان ابن فتوح (ق 5هـ) قد رفع كتابًا إلى المأمون بن ذي النون بعنوان «الإغراب في رقائق الآداب»، فإن أبا إسحاق الأنصاري إبراهيم بن محمد الجزيري، له كتاب أيضًا بعنوان الإغراب فيضبط عوامل الإغراب، ولأبي حيان الغرناطي مؤلف كذلك بعنوان نهاية الإغراب في علمي التصريف والإغراب.

(89) فوزي سعد عيسى، الشعر الأندلسي في عصر الموحدين (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1979)، ص 657.

الفصل الخامس

الأنواع والأساليب: محاكمات أندلسية

«الحكومة... صَغِبَ مُرْتَقَاهَا، بَعِيدُ مُلْتَقَاهَا».

«ابن أبي الخصال»⁽¹⁾

إذا كان الفصل الرابع قد تمخّض للنقد الأندلسي من زاوية اشتغاله بالعمل على نحت هرَم طبقي للإبداع، على اعتبار أن فكرة التطبيقية هناك متجذّرة في صميم روح المفاضلة المتحركة في الذهنية الأندلسية، فإن هذا الفصل يقارب مشغلاً آخر لذلك النقد، يتمثل في ترصّد النصوص الأندلسية المُنتجة في مَعَمَّانِ المحاكمات بين الأنواع والأساليب الأدبية، باعتبارها مظهرًا من مظاهر إشكالية «المفاضلات في الأدب الأندلسي»، مؤسسين أول مباحث الفصل على جدل «الشعر والنثر» باعتبار هذه الثنائية أمّا لكلّ الازدواجات المؤنّثة للمباحث المؤالية لها داخل هذا الفصل، لأنها تختزل مفهوم الأدب الذي لا يخرج عن طرفي الشعر والنثر، وهكذا سيكون المبحث الثاني، محاكمة بين كاتبين، والثالث محاكمة بين شاعرين، تفريعًا

(1) مصطفى الطاهري، «التعريف بنص نقدي أندلسي من القرن الخامس الهجري»، ورقة قدمت إلى: ندوة الأدب القديم أبة قراءة؟: أعمال الندوة المنعقدة أيام 12 - 13 و 14 فبراير 1993 بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بعين الشق، الدار البيضاء (الدار البيضاء: كلية الآداب والعلوم الإنسانية في جامعة عين الشق، 1993)، ص 58.

لطرفي الثنائية الأم، على أن يكون المبحث الرابع متمحورًا حول مفاضلة بين نصين شعريين أندلسيين أمام قاض أندلسي أيضًا.

أولاً: الشعر والنثر.. من التفاضل إلى التعادل

الشعر والنثر «يمثلان الثنائية الأم لأصل الكلام، التي انبثقت منها مختلف الأجناس الأدبية، وعلى الرغم من الضدية التي طبعت هذه الثنائية منذ النشأة، فقد عاشا توأمين، مهما كان الخلاف حول إشكالية أيهما السابق أو اللاحق على الآخر في الوجود»⁽²⁾.

أصبحت هذه القضية مَثارًا للنقاش، بعد تأسيس دواوين الدولة، وتَجَذَّر تراكمات تقاليد الحضارية، تبعًا لنُبض السياق التاريخي؛ ففي عهود الثقافة البدوية كان الشعر «ديوان العرب» بلا منازع، حيث كان «علم قوم لم يكن لهم علم أفضل منه»، نظرًا إلى طغيان النزعة الشفهية على تلك الثقافة، وسيطرة الفطرة البسيطة الأحادية، وهيمنة نمط الترحل والتُّجعة المُستمرِّين. وعلى الرغم من تجذّر الثنائية الجدلية في التفكير الإنساني ونواميس الكون، فإنها لم تبدأ بالتعمق إلا في عهود الثقافة المركبة، النزاعة إلى المناظرات والمقاييس بين مختلف الأشياء. ونظرًا إلى حاجة دواوين الدولة الجديدة ومرافقها الحيوية إلى الكتابة، بدأ التنافس يحتدم بين الشعر العريق والنثر المستجد الوافد، وهو ما شرَّع المُناظرة بينهما، من حيث الأهمية والجمالية والتأثير.

كان لهذه القضية وضع خاص - بحسب استقرائي - في البيئة الأندلسية، حيث جاءها الشعر والنثر ناضجين دفعة واحدة، مع فاتحيها والوافدين عليها، ولم يعرفا نشأة طفولية، كتلك التي عرفاها في المشرق العربي منذ قديم الزمان.

هذا إضافة إلى أن المسَلَّمة المتواطأ عليها في المشرق من طرف الجاحظ والصابي وغيرهما، والتي لخصها ابن خلدون «في أنه لا تتفق الإجابة في فني

(2) أدي ولد آدب، الإيقاع في المقامات اللزومية للسرقسطي (الشارقة: دائرة الثقافة بالشارقة،

2006)، ص 25.

المنظوم والمنثور معًا إلا للأقل»⁽³⁾. هي مسلّمة مُنخَرِمة في الأندلس تمامًا، حيث أكد مصطفى الشكعة «أن كبار كتّاب الأندلس، هم أنفسهم كبار شعرائها المرموقين، من أمثال ابن زيدون وابن شهيد وابن حزم وأبي حفص ابن برد»⁽⁴⁾.

يبدو تعادل كفتي الشعر والنثر المتجذر في تكوين أدباء الأندلس جليًا، من خلال التحليات في كتب المختارات والتراجم، حيث يتواطأ مؤلفوها على الجمع بينهما لأغلب من يحلونه في كتبهم⁽⁵⁾. ويتبدى هذا المنزع حتى في اللحظات التي يحاول فيها بعض المؤلفين الانحياز إلى النثر⁽⁶⁾، والتكرر للشعر في فترة انحطاطه، انطلاقًا من خلفية أخلاقية بحتة⁽⁷⁾، فإنهم ينفون بقوة أن يكون عزوفهم عنه راجعًا إلى نقص في بضاعتهم منه⁽⁸⁾، خلافًا لزملائهم في المشرق

(3) أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، مقدمة ابن خلدون (بيروت: دار الكتب العلمية، 2000)، ص 188.

(4) حازم عبد الله خضر، النثر الأندلسي في عصر الطوائف والمرابطين (العراق: دار الرشيد، 1981)، ص 229.

(5) انظر: أبو الحسن علي بن بسام الشتريني، الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، تحقيق سالم مصطفى البدري، 4 ج (بيروت: دار الكتب العلمية، 1998)، ج 1، ص 19، حيث يقول: «وهذا الديوان إنما هو لسان منظوم ومنثور... وعن قرطبة يقول: «طلعت منها.. فرسان النظم والنثر»، والأندلس كلها عنده «لا يكاد بلد منها يخلو من كاتب ماهر وشاعر قاهر».

(6) المصدر نفسه، ج 1، ص 18، «وبدأت بذكر الكتاب إذ هم صدور أهل الآداب».

(7) المصدر نفسه، ج 1، ص 8، في المقدمة يقول ابن بسام الشتريني عن الشعر: «مع أنني لم أرضه مركبًا، ولا اتخذته مكسبًا، رغبة في عزتي عن ذله»، وكذلك البونسي في مقدمة كنز الكتاب ومتخب الآداب يردد هذه التعللة ذاتها.

(8) انظر: أبو محمد علي بن أحمد بن حزم، رسائل ابن حزم الأندلسي، تحقيق إحسان عباس، 4 ج (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1980 - 1983)، ج 4، ص 69. يقول في ترتيب العلوم: «ولا يظن ظان أن هذا علم جهلناه فذممناه...» - وانظر: أبو إسحاق إبراهيم بن الحسن البونسي، كنز الكتاب ومتخب الآداب: السفر الأول من النسخة الكبرى، تحقيق ودارسة حياة قارة، 2 ج في مج 1 (أبو ظبي: المجمع الثقافي، 2004)، ص 76 - 77، حيث يقول: «إن نظمت الكلام أحكمته، وإن نثرته نصصته... على أنني لم أرض بالشعر بضاعة»، وانظر: أبو القاسم محمد بن عبد الغفور الكلاعي، إحصاء صنعة الكلام لذوي الوزارتين، تحقيق محمد رضوان الداية (بيروت: دار الثقافة، 1966)، ص 27، فيعد ترجيحه للنثر، يقول عن الشعر: «وكنيت مولعًا بترصيعه وتصنيعه مائلًا إلى تقريره... إلى مرتبة كنت أعلها أعلى المراتب... إلى أن رفضته بترغيب... مترعًا كريمًا من علم الديانة... وأنا ذاكر من هذين الفنين ما يعلم به أنني ما تركت الشعر عجزًا عنه».

الذين قلما ينحاز أحدهم إلى الشر على حساب الشعر، إلا إذا كان كاتباً أكثر منه شاعراً مثل الصائبى وأبي حيان التوحيدي...

لعل ابن شهيد من أوائل من عبّروا عن ازدواجيتهم في الشعر والنثر، وتفوّقه فيهما معاً، حتى على سابقه من أساطينهما في المشرق، متخذاً لذلك مُتَكَبِّراً طريقاً يتمثل في رحلة خيالية سمّاها «التوابع والزوابع»، اجتمع خلالها بشعراء المشرق ونثّاره، وبارزهم في الميدانين، حتى أذعنوا للاعتراف به متفوقاً أو مُجَازَئاً على الأقل، إلا أنه يُوجّـي بتقدم الكتاب من منطق العقل، وإن كان هواه أميل إلى الشعراء، حيث يقول حكاية عن زهير شيطان شعره، ومدير تشريفاته في جمهورية الجن الإبداعية: «حللت أَرْضَ الجَنِّ فبمن تريد أن تبدأ؟ قلتُ الخطباء أولى بالتقديم، لكنني إلى الشعراء أشوق»⁽⁹⁾.

يُعتبر أبو القاسم محمد بن عبد الغفور الكلاعي (كان كاتباً في مراکش) أحدَ من خَصَّصُوا وقفة مهمة للمفاضلة بين النظم والنثر، في كتابه ثمرة الأدب بحسب مقتبساته منه في مؤلّفه إحكام صناعة الكلام، حاكماً للنثر في أكثر من موضع بالترجيح على الشعر. وهو يعترف - مبدئياً - بأن الموضوع مطروق، حيث «إن الترجيح بين المنشور والمنظوم، يَمُّ قد خاض فيه الخائضون، وميدان ركض فيه الراكضون»⁽¹⁰⁾.

مع ذلك، فإنه وَعَدَ بأن يأتي بـ «طَرَفٍ مُسْتَطَرَفٍ مُسْتَغَرَبٍ» مُبْدِئاً رأيه الخاص قائلاً: «ورأيي أن القريض قد تَزَيَّنَ من الوزن والقافية، بحُلّة سابعة ضافية، صار بها أَبْدَعَ مطالع وأبهَرَ مياسم، وأنور مباسم، وأبرد أصلاً، وأشدّ مثلاً، وأهزّ لعطف الكريم، وأفلّ لغزب اللثيم»⁽¹¹⁾.

إذا كانت هذه هي الأفتلات التفضيلية التي منحها للشعر، ثم سلبه بعدها كل فضيلة، فإنها - لعمري - أهم في ميزان المحاكمة، من كل ما منح للنثر،

(9) ابن بسام الشتريني، ج 1، ص 145.

(10) الكلاعي، ص 36 - 37.

(11) المصدر نفسه، ص 37.

ومما أخذه على الشعر، لأن تلك «الأفعلات» التفضيلية - أبداع، أنصع، أبهر، أنور، أبرد، أشرد، أهز، أفل - تمثل خصائص فنية ذاتية في الشعر ترتبط بإيقاعه وبنائه، ومن ثم بفعاليته وقوة تأثيره في نفسية المتلقي، بينما الخصائص التفضيلية التي منحها للنثر، مثل كونه «أسلم جانبًا، وأكرم حاملًا»، تعود إلى الناثر، أكثر من النثر في حد ذاته.

أما المعايير التي أسندتها إلى الشعر، نافيًا إياها عن النثر، فهي مواقف أخلاقية، بعيدة عن صميم الترجيح الفني النقدي الخالص، مثل كون كراهية رواية الشعر خاصة به دون النثر «كتابة وخطابة»، ومثل اتهامه - ظلماً - بأنه داع لسوء الأدب، وحامل على الغلو، ثم يواصل هجومه عليه، واصفاً إياه بالكذب والنكد والتكسب. والواقع أن انخراط ابن عبد الغفور في حُجَى ترجيحه للنثر باعتباره أضلاً، على الشعر الذي يراه فزَعًا، رغم الخلاف في ذلك، استزَلُّه في بعض الأحيان، حتى أوقعه في التناقض مع غيره من النقاد، وذلك مثل اعتماده مخاطبة الشاعر الممدوح بكاف المخاطب سوء أدب، بينما يراها ابن رشيق أحد الامتيازات الأساسية الخاصة بالشعر⁽¹²⁾. كما أنه تناقض مع نفسه حين اعتبر أول فضيلة للشعر هي كونه «تَزَيَّنَ من الوزن والقافية، بحلَّة سابغة ضافية، صار بها أبداع..»، ثم اعتبر هذا الوزن - ذاته - من معايير، «لأن الوزن داع للترنم، والترنم من باب الغناء، وقد قال بعضهم: الغناء رُقِيَّةُ الزنى»⁽¹³⁾.

فهذه كلها تعليقات واهية، لا تصلح مُتَكأً لحكمه النهائي، بأن هذا كله دليل على فضل الكتابة على الشعر.

إذا كان إحسان عباس يعتبر أن السرقسطي «عندما عقد مفاضلة بين الشعر والنثر في مقامته... لم يقل شيئاً يستحق أن يتوقف عليه، وإن كان قوله ترديداً

(12) أبو علي الحسن بن رشيق القيرواني، العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده، حققه وفصله وعلق حواشيه محمد محيي الدين عبد الحميد، ط 5، 2 مج (بيروت: دار الجيل، 1981)، مج 1، ص 23.

(13) الكلاعي، ص 38.

للمعلومات التي جاء بها من سبقوه»⁽¹⁴⁾. فأنا أوافقه في أن الموضوع كما قال ابن عبد الغفور الكلاعي «يَمَّ خاض فيه الخاضون وميدان ركض فيه الراكضون»... وقد تعرض له الصابئ والتوحيدي وابن رشيقي وابن الأثير، كما تناوله أسلاف السرقسطي من أصحاب المقامات مثل: الهمداني (ت 398هـ / 1008م)، وابن شرف القيرواني (ت 460هـ / 1068م)، والحريري. فتحدثوا - عرضاً - عن ثنائية الشعر والنثر، من حيث التكافؤ بينهما في القدرات الإبداعية بالنسبة إلى بطل المقامة «كاتبها»، والتبجح بالجمع بينهما، ترغيباً في بضاعته العلمية، كما تحدثوا عن إفلاس الفئتين معاً في عهد التردّي الثقافي، وإبدال ثنائيهما بثنائية أخرى أجدرَ بالمناظرة، هي الكتابة الإنشائية أو الحسائية (الحريري، مثلاً).

لكنني أعتبر مقامة السرقسطي أهم نص في مدونة هذا المبحث، لأنه خصص مقامة كاملة لهذه الإشكالية، وأعطى للمناظرة بين الشعر والنثر مفهومها الحقيقي، مقارناً بينهما في مناح عدة، متخذاً لذلك بناءً درامياً ملائماً لمقاربة الموضوع بصفة أكثر شمولية، جاعلاً عدة أصوات تتحاور داخل النص، ليضطلع كل بطل من أبطالها الأربعة بدور مميز، يعالج زاوية من زوايا الموضوع؛ فالراوي «السائب» يهيئ جو المناظرة، ويؤثث مسرحها باللمسات الضرورية، والبطل الرئيس «أبو حبيب» يتنصب حكماً ضليعاً وعادلاً بين ابنيه: «حبيب وغريب»، اللذين يمثلان صوتي الشعر والنثر، حيث يفسح المناظرة بطرح الإشكالية:

«هذا النظم والنثر، كيف القلُ فيهما والكثرُ؟ وأيهما أعقب لصاحبه أثراً، وأحرز دونه أثراً؟ وأيهما في النفوس أوقع، وأشفى لغلة الصادي وأنقع؟ وأحظى عند السوق والملوك، وأمضى في السفارة والألوك؟»⁽¹⁵⁾.

بعد تحديد مدارات الإشكالية وفجاج المقاربة، بشكل منهجي دقيق،

(14) إحسان عباس، تاريخ النقد الأدبي عند العرب: نقد الشعر من القرن الثاني حتى القرن الثامن الهجري، ط 4 (بيروت: دار الثقافة، 1983)، ص 501.

(15) أبو الطاهر محمد بن يوسف بن عبد الله السرقسطي، المقامات الزومية، تحقيق حسن الوراكلي (الرباط: منشورات عكاظ، 1995)، ص 373 - 375.

يتبارى وَلَدًا بطل مقامات السرقسطي، كل ينحاز إلى أحد الفنين، ويترفع باسمه، مُضْفِيًا عليه ما يرتضيه من مواصفات إيجابية، نافيًا إياها عن الطرف الثاني، ومُسْبِغًا عليه ما يشاء من نقائصها، وهكذا دواليك.

اعتبر «حبيب» أن «الشعر أصعب مُرْتَقَى، وأغرب مُنْتَقَى، وأبرع لفظًا، وأسرع حِفْظًا، وأوسع مَجَازًا، وأنصح إيجازًا... وأبعث للطرب، وأذهب للكرب، ... باعث للهمم والأفراح....»، ثم يستطرد في حشد أفضلياته الفنية، بناء وتأثيرًا في المتلقي، وعلوقًا بالذهن، وترفيهاً، وتحفيزًا على المكارم، وتخليدًا لها.... مضيًا إلى ذلك اشتراك العجم والعرب في إنتاجه، باعتباره ضرورة تعبيرية إنسانية ملحة، رغم أنه ألصق بالعرب في ذهنيهم ولغتهم، زد على ذلك أن له شروطًا ولوازم تجعله مرتقى صعبًا:

إذا ارتقى فيه الذي لا يَعْلُمُهُ زَلَّتْ به إلى الحَضِيضِ قَدَمُهُ

أما النثر، فهو في نظره يستمد قيمته من وظيفته في تدبير شؤون الحياة إداريًا، مثل «عنانٍ يُرْسَلُ وزمام يُمْلِكُ وطريق يُسْلِكُ... وهو حوضٌ مَوْزُودٌ، وَحِمَى مُسْتَبَاحٌ ... تلاخَقَ فيه البطيُّ والسابق، وتساوَى الطيِّعُ والآبق، وعمَّ دَعْوَاهُ، وتساوَى فحواه ونجواه»⁽¹⁶⁾.

من هنا تبدأ مرافعة صوت النثر، على لسان الابن الثاني «غريب» معتبرًا إياه: «أيسر مطلبًا، وأدَرَّ حَلَبًا، وأطوع عَنَانًا، وأبعد سَنَانًا، به تُمْلِكُ المَمَالِكُ، وتُسْلِكُ المَسَالِكُ، وتُخَدِّمُ الرئاسة، وتُقَامُ السياسية، وتُصَانُ الأحوال، وتُحَفَظُ الأموال، وبه تُعَبَّرُ العُلُومُ، وتُذَلَّى البراهين والحجاج»⁽¹⁷⁾.

الطريف هنا - على الرغم من تركيزه على المتداول من وظائف النثر - أنه اقتنص جوانب دقيقة، مثل اعتباره الوسيلة الأنجع في الجدل والتفسير والتدريس.

(16) السرقسطي، المقامات اللزومية، ص 375.

(17) المصدر نفسه، ص 375.

أما حديثه عن الطرف الثاني للمناظرة، فقد صرفه عن الشعر ذاته إلى المفاضلة بين الشاعر والكاتب، معتبراً أن الأول طفيلي على موائد السلاطين «لا يُهابُ إلا للهجاء، ولا يحظى إلا بالرجاء، تُسدُّ دونه الأبواب، وتُطوى عند لقائه الأثواب، ويُستعاذ بالله من إلحافه، ويُستراب من إتحافه»⁽¹⁸⁾.

أما الكاتب فيكسى وَجَاهَةً، ويرى الملك تجاهه، يسارُ الملك ويناجيه... ثم هو خليفته على سره، يأمر بأمره...⁽¹⁹⁾

هكذا، بعد احتدام المناظرة بين الفنين، عبر «حبيب» و«غريب» صَوْتَيْهِمَا، يتدخلُ الحكم الشيخ أبو حبيب، والدهما، بطل المقامات... ليفض النزاع، وينطق القولَ الفُضْلَ، ناقلاً الموضوع - بخبرة السرقسطي المنطقية البادية خلال مقاماته - من إطار الثنائية الحَدِيَّة، إلى التركيب بين الطرفين، ليحدثَ الجَدَلُ الخلاق، ساعياً إلى الحل بخطوات ثابتة وحكيمة، حيث انتقد، ضمناً: ما دأب عليه النقاد من نظرة حَدِيَّة، أحادية الرؤية، توجب النزاع بين الشعر والنثر، بمنطق «إمّا - وإمّا»، بينما هو لا يرى أبداً ضرورة لخلق الشحنة والقطيعة بين الفنين، باعتبارهما أخوين يتفاعلا ولا يتناقضان، حيث خاطب ابنه في إثر المناظرة: «اعلمنا أن الجدال والمراءَءَ يورثان الحقد والازدراء، وكثيراً ما قطع التنازع بين الأخوين، وأورثهما عقوق الأبوين، ولقد أفرطتما في ذلك، وسلكتما أوعر المسالك، وتبعتما الهوى، وركبتما مَحَجَّةً من ضلٍّ وغَوَى، فعن القصد جُرُئتما، وضللتما وجُرُئتما»⁽²⁰⁾، «وإياكما والنزاع، والمُقايَسة والانتزاع، وخذا في كل الأحوال بالأعدل الأقسط، وميلاً إلى الأسهل الأبسط، ولا تغدلا عن السواء الأوسط، فإن ذلك من عزم الأمور.... فإياكما والتعصُّب، والمثول للخلاف والتعنُّب، فإن ذلك ضعف في القريحة، وشوبٌ في العزيمة الصريحة، ولكلِّ

(18) السرقسطي، المقامات اللزومية، ص 374.

(19) المصدر نفسه، ص 376.

(20) المصدر نفسه، انظر: تكملة للمقامة، أضافها المحقق في هامش ص 374.

شأنِ أتباع وأشياع، ولكلُّ شيء صوْنٌ وضِياع، وللضائع أرباب، وللفضائل أسباب»⁽²¹⁾.

هنا يجدر التنبيه إلى أن هذا الخطاب التوفيقي، التَّابِذ للترقية، يتعدَّى الابنين إلى الفنين؛ إذ إن اختيار السرقسطي ابني بطل مقاماته، ممثلين للشعر والنثر، يوحى - رمزيًا - بأخوة الفنين، قياسًا على الشقيقين الناطقين باسميهما، ويوحى بأبوة البطل الأب للفينين معًا، كما هي حاله مع فلذتي كبده، فلا مجال للترقية، وكلاهما إمّا «حبيب» وإمّا «غريب».

ثم يعلن أهليته للحُكم فيما شَجَرَ بينهما، حيث يقول: «وفي هذا قول فضل، يقف عنده فرع وأصل، ويقوم دونه من البرهان سِنَانُ طَرِيْرٍ وَنَضْل»⁽²²⁾، مبررًا ذلك بما له من علم ومِرَاس، «فاعتبرا مَقُولِي، وَلَتَقًا بِمَعْقُولِي، ولتسكنا إلى مَنقُولِي، فَإِنِّي شافهُتُ الرِّجَالَ، وَأَطَلْتُ النَّضَالَ وَالسَّجَالَ، وَكَلِفْتُ بِالْعَلَمِ وَزَكَنْتُ بِالْحَلَم»⁽²³⁾.

ثم يدعو إلى تجاوز الأعراض السطحية المؤدية إلى الخلاف، والغوص إلى عمق القضية، واستِكتَنَاهِ جَوْهَرَهَا، نفوذًا إلى سر الأدبية المشترك بين الشعر والنثر، فذلك هو الخطوة الضامنة للعدل في الحكم، «فشتان بين الحامل والمحمول، والعامل والمعمول، ومن السجايا الرضية، العذلُ في القضية، فوجهُ العذل أن يُجَرَّدَ الفضل عن حامله، ويُزَخَزَخَ العلم عن خادمه وعامله»⁽²⁴⁾، وكأنه يعني أن الزج بوظيفتي الشاعر والكاتب في مقايضة الشعر والنثر في ذاتيهما، هو مصادرة ومغالطة وتشويش على مسار العدالة.

ما دام هذا الحُكم صاحب رؤية تتجاوز الحدية إلى التركيب الجدلي، الساري في نواميس الكون، فالمهم أن يكون الكلام رائقًا، بغض النظر عن نظمه

(21) السرقسطي، المقامات اللزومية، ص 378.

(22) المصدر نفسه، ص 376.

(23) المصدر نفسه، ص 378.

(24) المصدر نفسه، ص 377.

أو نثره، «فهو الدر منظومًا أو منشورًا، وما يضرُّ الدُرُّ أنْ لَمْ تنظمه النواظم، وقد فضَّلْتُه الأكابرُ والأعاضم، فلا تُفَضَّلًا قائلًا على قائل إلا بفضل فاضل، وطول طائل، فالإحسان ضُروب، والشمس طلوع وغروب، والقمر نقص وكمال، وقبح وجمال....»⁽²⁵⁾.

هنا أعلن الخصمان الابنان «حبيب وغريب» = الشعر والنثر، رضاهما بالحُكم الفضل، ورضوخهما لهذا التصور العميق العَدْل، «فقالا: مُنَحْنَا بِرَّكَ وإِرضاءَكَ، ولا عَدِمْنَا مُناصَحَتَكَ وإِغْضاءَكَ، ولا زِلْنَا نَقَبِسُ من عِلْمِكَ نورًا ونارًا، ونَزْتَقِي من هديك ذُرَّةً ومَنارًا، فلقد سَكُنْتُ الجوانحَ، وَيَمَنَّتْ البوارحُ والسوانحُ، ونظمتَ من الرأي منشورًا، وألقيتَ من علمك مأثورًا»⁽²⁶⁾.

بهذا يكون السرقسطي تَمَيَّزَ من سابقه بحمولة من المنطق، أعطته باعًا أوسع في التفسير والتصنيف، كما أنه - باعتباره لاحقًا - استفاد من تقصير السابقين. هذا مع ضرورة ملاحظة أن سياق المقامة ومنطقها لا يقبلان إلا هذه الرؤية التكاملية بين الشعر والنثر، باعتبارهما لُحْمَةً نسيجها وسَدَاهُ، وإقصاء أحدهما يُعتبر اعتداءً على هويتها وكيونتها.

إلا أن الأجدر بالنتيجه هو أن السرقسطي نقلَ المقارنة بين الشعر والنثر من الخطاب الأحادي الذي لا يتكلم إلا باسم أحد الطرفين، مُقْصِيًا نظيره، إلى خطابٍ مُرَكَّبٍ من ثلاثة أصوات، تمثل حقيقة الأطراف الطبيعية للمحاكمة العادلة، حيث يحضر الحكومة الخصمان أمام الحَكَم، والجميع أسرة واحدة، كما أنه نقلَ المُقارنة بين الشعر والنثر من مجالات الأسبقية بين الأصل والفرع، والأفضلية من حيث الوظيفة والتأثير، إلى المقارنة بينهما في الهوية الفنية: الجوهر الإبداعي، الذي لا تؤثر في حقيقته الأعراض اللاحقة، «فهو الدُرُّ منظومًا أو منشورًا»، وهو ما يعني نزاع المزية عن النظم في حد ذاته: «ما يضرُّ الدُرُّ إذا لم تنظمه النواظم».

(25) السرقسطي، المقامات اللزومية، ص 378.

(26) المصدر نفسه، ص 378.

هذا المنطق - سَلَّمْنَا به أم لم نُسَلِّمْ - يُعتبر في نظري جديدًا عند مقارنته بالمنطق المؤلف السائد القائم على تفضيل الشعر لمجرد خاصية الإيقاع، أو تفضيل النثر لمجرد قيمته الوظيفية في الحياة.

أخيرًا يحلق السرقسطي بالمفاضلة بين الشعر والنثر إلى أفق مفاجئ، حيث يضعهما معًا، بما يكتنفهما من رصيد علمي، في مواجهة الرصيد المالي، فهنا يتجلى - في نظره - ميدان المناظرة الكبرى، فقد خاطب ابنه: «حبيب - الشعر» و«غريب - النثر» قائلًا: «أقرزُثما بالنُّبل عَنِّي، وقضيتُما بالبرِّ دَينِي، غَيْرَ أَن بِنَفْسِي مِنكُمَا مَا هُوَ أَذْكَى مِنَ الْجَمْرِ، وَأَنْكَي مِنَ الْقَمَرِ، أَنَّ لَمْ يَكُنْ لَكُمَا فِي الزَّمَانِ ثُرُوءٌ، وَلَا تَبَوُّأُثُمَا مِنْ مَّصَادِرِهِ ذُرُوءٌ، تَشَاغَلْتُمَا بِالْآدَابِ وَالْمَعَارِفِ، وَغَفَلْتُمَا عَنِ الْأَحْدَاثِ وَالصَّوَارِفِ، وَهَذَا الْعِلْمُ قَدْ أَضَاعَتْهُ الضَّوَائِعُ، وَرَوَّعَتْ سِرِّيهِ الرِّوَائِعُ»⁽²⁷⁾.

هذه المقارنة بين انصراف المجتمع عن احترام العلم، واحترام المال، أشار إليها كلُّ من ابن بسام⁽²⁸⁾، وأبي إسحاق البونسي⁽²⁹⁾، والأول معاصر للسرقسطي، والثاني متأخر عنه بحوالى قرن من الزمن.

ثانيًا: الصابئ والبديع: أيهما الأطبع والأضنع؟

تأبى الساحة النقدية الأندلسية إلا أن تعتبر عن متابعتها الجيدة لمُستجدات نظيرتها المشرقية، وتسجل اطلاعها الواسع على المشهد الأدبي هناك، خلافاً لهذه الأخيرة التي قلما تُولي اهتمامًا كبيرًا للحركة الأدبية في الأندلس، وإن كان هناك إلماعات بوجود اهتمامات فردية من جانب المتنبئ، وأبي نواس - مثلاً - بالأشعار الأندلسية، كما سنرى لاحقًا، إضافة إلى إفساح بعض الكتب

(27) السرقسطي، المقامات اللزومية، ص 379.

(28) انظر: ابن بسام الششتري، ج 1، ص 9، حيث يصف ظروف تأليفه بأن «الأدب بها أقل من الوفاء، وحامله أضيع من قمر الشتاء، وقيمة كل أحد ما له، وأسوة كل بلد جهاله، حسب المرء أن يسلم وفره، وإن يثلم قدره، وأن تكثر فضته وذبه، وإن قل... وحسبه».

(29) انظر: البونسي، ص 71، فله في مقدمته كلام شبه مطابق لكلام ابن بسام الششتري.

الأدبية في المشرق لمساحة -ضمنها - للأدب الأندلسي، مثل اليتيمة والدمية، زيادة على الدعم الرسمي لتأليف بعض الأندلسيين الوافدين كتبًا عن أدب بلادهم، تعويضًا للخصائص الملحوظ لدى المشاركة في معرفة أدب المغاربة، وذلك مثل مؤلفات: الحميدي (488هـ/1075م)، واليسع بن عيسى بن حزم (ت 557هـ/1179م)، وابن دحية، وابن سعيد، ثم المقرئ (التلمساني) أخيرًا.

في صميم هذا السياق يتنزل هذا المبحث الذي يَتَمَحَّضُ للمفاضلة بين كاتبين مُشْرِقَيْن، عبر محاكمتين أندلسيتين، ينحاز في كل منهما ناقد أندلسي إلى أحد الكاتبين، مرجحًا إياه على الآخر، متسلحًا بكل ما يملك من مهارات حجاجية لدعم موقفه.

هذان الكاتبان المشرقيان الغنيان عن التعريف، هما بديع الزمان الهمداني وأبو إسحاق الصابي، والناقدان الأندلسيان أيضًا غنيان عن التعريف، وهما أبو محمد عبد الله بن القاسم الفهري، أحد أعيان أسرة القاسمين التي حكمت منطقة البونت، من أعمال بلنسية حتى 485 هـ/1092م، والثاني فهري أيضًا، عصامي حقق لاسمه دورًا مشهورًا في سماء الكتابة، هو أبو عبد الله محمد بن أبي الخصال.

ينبني هذا المبحث على رسالتين، تبادلتهما الكاتبان الفهريان، قدَّمَهُمَا أبو قدَّم إحداهما على الأقل مصطفى الطاهري، في أعمال ندوة أقيمت في جامعة الحسن الثاني - عين الشق - الدار البيضاء في عام 1993، حيث لَخَّصَ مضمون رسالة ابن القاسم المنحاز للبديع، وركز على تقديم رسالة ابن أبي الخصال المنحاز للصابي، نقيضًا لسابقه⁽³⁰⁾. وانطلاقًا من أن هذا التقديم هو المرجع الوحيد الذي أتيج لي أن أجد فيه هذا النص الذي يدخل في صلب موضوع هذا الكتاب، وفي نسيج بنائها، فإنني - كالعادة - لم أكتف بقراءة الرسالة بعيني الأستاذ الطاهري، وإنما أغضيتُ - مَبْدِئًا - عن كل ما توصل إليه

(30) فايز عبد النبي فلاح القيسي، أدب الرسائل في الأندلس في القرن الخامس الهجري (عمان: دار البشير، 1989)، ص 227 - 232.

من ملاحظات، وانخرطت في تفاعل مباشر معها، مستخدماً ما منحني الله من عينين ولسان وشفيتين وعقل وفهم، لأن هذه الوسائل لم تُوهَبْ لنا إلا لنصنع من خلالها خصوصيتنا المتميزة، تَمَيَّزَ بصماتنا الذاتية، ومصدق ذلك أنني - بعد مغامرة صيد الدر في أعماق هذا النص - وجدت أن النتائج التي توصلتُ إليها تختلف - في الأغلب - عما توصل إليه الطاهري، لأن المقدمات التي انطلقت منها الاستراتيجية العامة لمقاربتني مختلفة عن منطلقاته ومقاربتة، حيث كان همه التعريف بنص نقدي أندلسي من القرن السادس الهجري⁽³¹⁾، وقد حقق مأربه، أما أنا فأبتغي إبراز آليات المفاضلة وتجلياتها داخل النص، حيث لاحظت:

- في مفتاح الرسالة أن ابن أبي الخصال يعزف على وتر القربة النسبية، ممجداً الأصل الفهري، الناسج بينهما بأواصره، مستشعراً الحرج في اختلاف وجهتي نظرهما، وكأنه يقول: «إن الاختلاف لا يفسد في الود قضية»، حين ناداه: «سيدي الذي كَرُمَتْ عناصره، وقدمت أواصره، وعذبت مجانيه ومكاسره، (والذي) يعزُّ علي أن لا أياسره»⁽³²⁾.

على هذا الوتر عزف آخر نغمة من مرافعته حين قال: «واني - أعزك الله، وإن أومأتُ إلى خلافك - لِمَنْ أضفيائك وأخلافك»⁽³³⁾، وعلى الرغم من الإلحاح على هذا الإحساس، فإن الطاهري لم يؤله أي إشارة.

- الدعاء المبطن، يندرج ضمن براعة الاستهلال أن يعقب ابن أبي الخصال على مفتحه السابق بالدعاء لقريبه وخضمه بأن يلهمه الله التوفيق، كلما تصدَّى للمفاضلة بين اثنين قائلاً: «عَرَفَكَ الله الحُقوق، وكَرَّةَ إِلَيْكَ العُقوق، وخَلَصَكَ من دَوَاحِضِ الحِجَج، ومَدَاحِضِ الزَّلَج، وحَمَلَكَ على المِهْيَع والمنهَج، ورَمَاكَ

(31) مصطفى الطاهري، «التعريف بنص نقدي أندلسي من القرن الخامس الهجري»، ورقة قدمت إلى: ندوة الأدب القديم أية قراءة؟: أعمال الندوة المنعقدة أيام 12 - 13 و 14 فبراير 1993 بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بعين الشق، الدار البيضاء (الدار البيضاء: كلية الآداب والعلوم الإنسانية في جامعة عين الشق، 1993)، ص 57.

(32) المصدر نفسه، ص 57

(33) المصدر نفسه، ص 70.

بِجُهَيْنَةِ الْيَقِينِ وَالْبَلَجِ»⁽³⁴⁾. فهذا الدعاء يستبطن الإيحاء بحاجة ابن القاسم إلى هذه الأشياء في معترك منازعته الودية مع قريبه الذي ربما أراد أن يوجي بدعواه - ولو من طرف خفي - بأنه جُهَيْنَةُ الْيَقِينِ المشار إليها. والغريب أن الطاهري لم ينتبه إلى أسلوب الدعاء في هذه الفقرة، واعتبره تقريرًا، حين استشعر من هذه التوطئة «عتاب ابن أبي الخصال لمخاطبه، لأن الله عرّفه الحقوق وكرّة إليه العقوق»⁽³⁵⁾، وبعد هاتين المحطتين، يدخل في صميم الموضوع:

1 - صعوبة المفاضلة

ما دام ابن أبي الخصال قد نصّب نفسه - ضمنيًا - جُهَيْنَةَ الْيَقِينِ، فإن ذلك مُسَوِّغٌ لأن يشرع في تقديم الدروس حول المفاضلة أو الحكومة تنظيرًا وتطبيقًا، مخاطبًا صاحبه: «الحكومة - أعزك الله... - صعب مُرْتَقَاهَا، بعيد مُلْتَقَاهَا، وقديمًا تَجَنَّبَهَا الْحُرَمَاءُ، وحاد عنها الْحُكَمَاءُ»⁽³⁶⁾، «فالقضاء جدٌ عسير، والخطب - وإن اجتهدت - غير يسير، وإذا استقذك هَوَاكَ فلا تهم، وإذا نظرت بعين رضاك فاتتهم»⁽³⁷⁾.

2 - التمذهب الأدبي: موجب الرد

هناك إيحاء بحيوية الساحة الثقافية والنقدية، يتجلى في سرعة ردّ الفعل على الرسالة الأولى، فورَ قراءتها بأيام معدودة، حيث يقول ابن أبي الخصال: «ووقفْتُ لك منذ أيام على نَفْثَاتِ غُرٍّ، وكلام بين الصابي والبديع حر، عالٍ تناوَلَهُ خَاطِرُكَ من عُلوٍّ، ووقعت طيرُ القلوب منه على ثَمَرِ حُلُوٍّ، لكنك - والله يَغْفِرُ لك - جَرَّعْتَ الصابيَ منه صَابًا، ومَلَأْتَ صُدُورَ شَيْعَتِهِ أَوْصَابًا»⁽³⁸⁾.

الدافع هنا حساسية مذهبية، إذ هناك صراع محتدم بين مدرستين أدبيتين

(34) الطاهري، ص 58.

(35) المصدر نفسه، ص 75.

(36) المصدر نفسه، ص 58.

(37) المصدر نفسه، ص 60.

(38) المصدر نفسه، ص 59.

مشرقتين، لكل منهما أنصارها، حتى في الأندلس، إذ «لا يخلو أمراء البلغاء من أتباع يمشون على مذرجهم، ويقولون بحججهم، ويدبّون عن منتهجهم، ويخمون حماتهم، ويرمون من رماهم»⁽³⁹⁾.

زاد من حدة وقع هذه الرسالة كونها مكتوبة، لأن ذلك مظنة لخلودها، وتخليدها لموقف تجاه الخصم، ما كان ليُقابل بهذه الحساسية لو أنه كان مجرد خطاب شفهي، يَمْضِي مع الريح، ولذلك وَجَبَ دَقَّ ناقوس الخطر، إذ إن هناك مذاهب أدبية عدة، «فالحذر من النصوص، والبيان - ما لم يخرج إلى العموم من الخصوص، ولم يثبت من الصحف كالبيان المرصوص - هباء حلبة... فأما ما يُدَوَّن ويُخَلَّد، فقد أصبح مذهبا يُتَقَلَّد، وغرضاً يَتَشَعَّب فيه القول ويَتَوَلَّد»⁽⁴⁰⁾.

3 - حضور المفاضلة معجماً ومفهوماً

هنا نلاحظ أن ابن أبي الخصال استنفر فيه المقام المشحون بالتوتر معجماً ثراً، يمتاح من خلفيات متعددة وحقول متنوعة، فبعد الحكومة والقضاء، يستخدم المساورة والمبارزة والمقارعة والمناطحة والمقايضة «لا تقاس»، والمقارنة (كيف يقرن)... كل هذه الألفاظ بصيغة «المفاعلة» الاسمية أو الفعل (تفاعل)، وأحياناً بصيغ تركيبية أخرى مثل النفي (وأنا لا أعدل)، أو الاستفهام الإنكاري (فكيف... وأنى؟) والافتراض (لو كان... لكان)، والإيحاء بالتفوق (لا يُظْهَرُ ولا يُعْلَى).

كما أنه من جهة أخرى، يحدد ماهيتها، ويضبط شروط صحتها، «فالموازنة كالمبارزة إنما تكون بالوفاء، ومقارعة الإكفاء بالإكفاء...»⁽⁴¹⁾، «وهذه موازنة الأمدي بين حبيب والبحري إنما استنبطها مما اشتركا فيه... ولولا ذلك لما اعتدلت الأوزان، ولا وضع الميزان، ولا ثبتت الخفة ولا الرجحان، فإن

(39) الطاهري، ص 59.

(40) المصدر نفسه، ص 59.

(41) المصدر نفسه، ص 58، هامش رقم 2؛ ص 60، هامش رقم 3؛ ص 75، هامش رقم 1.

تعاطى الحكومة متعاط، وخطا إلى الفصل بينهما - «الصابي والبديع» - خاط، فليؤصل للممثلة أصلاً، وليثبت لهذا فصلاً، ولهذا فصلاً⁽⁴²⁾.

4 - من المفاضلة إلى المفاضلات

انطلاقاً من تأسيس المفاضلة وتأصيلها، وضبط شروط صحتها، كما رسمها ابن أبي الخصال، فإنه سيتفرع عن ذلك عدة مفاضلات، بحسب الصحة والبطلان وستولد عن المفاضلة المركزية مفاضلات أخرى.

أ - المفاضلة بين الصابي والبديع باطلة

مرد ذلك أنها لا تتحقق فيها شروط الصحة أعلاه، بحكم أن الصابي أفضل، «فأبو الفضل وإن كان سُمي بديعاً، ولأخلاف البلاغة رضيعاً، لا يقاس بأبي إسحاق رأساً، ولا يجعل له سِلماً ولا بأساً، لأنهما - وإن جمعهما أصل اللسان، ومزاولة الإحسان - كالثريا وسهيل، لا يلتقيان، ولا يشتبهان فيما ينتحيان»⁽⁴³⁾، إذ الصابي متفوق نثرًا وشعرًا.... «فأبو إسحاق معين القول، مُقَدِّمٌ على الهول... كُتِبَته تغني عن الكتاب... إِنَّ عَزَى سَلَى، أو عَاتَبَ سَرَى وَجَلَى، وأَمَرَ وأَخْلَى، أو مدح تَوَجَّ وأَخْلَى، أو قدح أَخْلَقَ وأَبْلَى، أو غَرَّ سَوَّفَ وأَمْلَى، لا جَرَمَ إنه لَهُ الْقَلَمُ الأعلى، والدَّرَّةُ الباسقة لا تُظْهَرُ ولا تُغْلَى، أما نَظْمُهُ فالأزْيُ المَشُورُ، والْفُسْتُقُ المَقْشُور... يزيد في السبك أضعافاً وينصع»⁽⁴⁴⁾.

ب - الصابي المُجَلِّي والبديع المُصَلِّي

كي يضع النقاط على الحروف، فإنه لا يمعن في الغض من الخصم، لأن ذلك يتنافى مع الروح الملحمية في المنافسات التي تقتضي أن تُصَحَّحَ صورة المَبارَز حتى يكون التفوق عليه له معنى، فالبديع بديع ما لم يُقَارَنَ بالصابي «فَالْجَوُّ لأبي الفضل - ما لَمْ يُلَزَّ في قَرْنِهِ - حَالٍ، وثَمْنُهُ - ما لَمْ يُحْمَلْ عَلَى

(42) الطاهري، ص 67.

(43) المصدر نفسه، ص 61.

(44) المصدر نفسه، ص 63.

تَمَنِيهِ - غَالٍ، وَحُسْنُهُ - مَا لَمْ يُضَفَّ إِلَى حُسْنِهِ - فَائِثُ الْقَدْرِ عَالٍ...أما أن لأبي الفضل فضلًا يُزَعَى، وهو بعد أبي إسحاق مَزَعَى، يُدْعَى - إثره - أول من يُدْعَى»⁽⁴⁵⁾.

يبدو أن المفاضلة بين الرجلين عند الكاتب توازي منزلة الصحابة من التابعين، «فهذا على تقديمه نَصٌّ، وإنه بالفضيلة مُخْتَصَّصٌ، وليس على أبي الفضل في كَمَالِهِ نَقْصٌ، لأنه إِنْ لَا يَكُنْ صَاحِبَ رِضْوَانٍ، فَهُوَ تَابِعٌ بِإِحْسَانٍ»⁽⁴⁶⁾.

ج - المفاضلة بين كتابتين

يبدو أن المفاضلة بين الرجلين، تَسْتَبْطِنُ - في الواقع - مفاضلة بين نوعين من الكتابة:

- الكتابة السلطانية التي تُتَطَلَّبُ في صاحبها القدرة على تناول جميع الأغراض، بحسب ما ينطبق على الصابي في مقتبس سابق، كما أن صاحبها في موقع القرار يضرُّ وَيَنْفَعُ، وَيُعْطِي وَيَمْنَعُ، شأن الصابي الذي «يَقْذِفُ بِالْغَنَى وَيَجُود...ومحله دُسْتُ أَوْ بَهْوُ»⁽⁴⁷⁾.

إلا أنها جَنَّةٌ مَخْهُوفَةٌ بالمكاره والمخاطر، إذ لا يمكن أن يصمد في معتركها إلا الأَلَمَعِيُّ المتوقد الذهن، الضابط أعصابه، القادر على الارتجال، في مواقف الرهبة والجلال، وهذا ما لا مَحَلَّ فيه من الإعراب للهمداني المتخصص بنوع آخر من الكتابة، هو:

- الكتابة الإنشائية الخيالية التي تتطلب الروية والتفكير والتأمل، «ولعل أبا الفضل لو التَقَتْ حَلَقَتَا الْبَطَانِ، وَغَشِيَتْهُ مَهَابَةُ السُّلْطَانِ، وَأُسِرَ فِي تِلْكَ الْمَحَافِلِ أَسْرَ الْقِدِّ وَالْحَلْقِ، وَرَمَتْهُ الْمُلُوكُ ذُوو التَّيْجَانِ بِالْحَدَقِ، وَفُوجِيَ عَلَى غَرَّةٍ بِإِخْدَى الْكُبَرِ، وَرُمِيَ بِأَمْرِ الْمَلِكِ وَإِنَّمَا هِيَ وَاحِدَةٌ كَلُمَحَ بِالْبَصَرِ، أَسْلَمَتْهُ

(45) الطاهري، ص 64 - 65.

(46) المصدر نفسه، ص 70.

(47) المصدر نفسه، ص 66.

خواطره إلى الحَصَر، وذهلَ عن تلك المُلح واللَّعب، وكُسِفَ رونقُ تلك التَّنَبُّعِ والشَّعب... فهو رَجُلٌ لطيفُ الحيلة، مُشَخَّصٌ للأوهام المُستَحيلة، إنْ أصابَ فُرْصَةً قَتَلَ، وإنْ أخطأها خَتَلَ، وَمَسَحَ بالذروة والغارب وقتل... واختَرَعَ من تلك الأخالِيق ما اختَرَعَ، فأحسَنَ وتَمَّمَ، وأدركَ من تلك الغاية ما يَمَمُّ»⁽⁴⁸⁾.

د - المفاضلة بين مدرستين

ما دام «الأسلوب هو الرجل»، وما دام مدار الخلاف منبثقًا من التعصُّب لهذا المذهب الفنِّي أو ذاك، فإن مناط المفاضلة هو الصراع بين مدرسة الطبع ومدرسة الصنعة اللتين كانتا مَثَارَ الموازنات الأدبية في المشرق والمغرب من قديم، باعتبار الصابي يمثِّل طريقة العرب الأصيلة، والهمداني يمثِّل طريقة العجم الدخيلة. فأبو إسحاق الصابي «على مهَيِّعِ العَرَبِ وأسلوبها الأبعد الأقرب، لا يُخَرِّمُ توفيقها، ولا يَخْرُمُ - على حَالٍ - طريقها، ولذلك نرى أبا الفضل قد تَحَامَاهُ..»⁽⁴⁹⁾.

من هنا يؤسس ابن أبي الخصال على هذا الموقف استغرابه لإقحام ابن القاسم للبديع الهمداني في منافسة، نأى بنفسه عنها في حياته، مع أن مصطفى الطاهري خَيَّلَ إليه أن ابن أبي الخصال يتساءل عن الأسباب التي جعلت البديع يتحامى الصابي، مع أن الأسلوب هنا إخبَار وتقرير⁽⁵⁰⁾.

المهم أن الصابي - في نظر ابن أبي الخصال - هو من «وضع الهنَاءَ موضع الهنَاء، ولم يَعدِلْ عن جادَّةِ أهل الدَّهْنَاء، وازتَقَى إلى البلاغة في أسبابها، وأتى بُيُوتَ الفصاحة من أبوابها، وذلك الذَّهَبُ الإبريز، والسابقُ الذي له التَّبَرِيز»⁽⁵¹⁾.

إنه أحد شيوخ مدرسة الطبع الذي «يدعو الحِكمَ فلا تَتَخَلَّف، وتَنَقَّأُ له

(48) الطاهري، ص 65.

(49) المصدر نفسه، ص 63.

(50) المصدر نفسه، ص 77.

(51) المصدر نفسه، ص 67.

البلاغة طوعًا وتألّف، وتتصدّى إليه البدع، فيأخذ منها ما يشاء ويدع⁽⁵²⁾.

أما البديع الهمداني، فهو وأتباعه يمثلون مدرسة الصنعة والتكلف، وليدة العجمة الزاحفة على السليقة العربية. والغريب أن ابن أبي الخصال المرافق عن مدرسة الطبع العربية - يعترف بانتمائه إلى مدرسة البديع التي يهاجمها حيث يقول: «وهل نفس التكلف إلا ما دُفِعَ البديع إليه، وتبعناه - معشر الضعفاء - عليه، حين عدلنا عن المنهج ودخلنا تحت الحرج، ولو شاء الله بنا يسرًا، لَوَضَعَ عَنَّا مِنْ هَذِهِ الْمَشَقَّةِ إِضْرًا، فَالصَّابِي يُنْسَقُ أَغْلَاقًا، وَنَحْنُ نُلْفَقُ أَخْلَاقًا... وَعُمْدَةُ إِحْسَانِنَا، حِينَ نَعْزِمُ، إِنَّمَا هِيَ 'لِزَوْمِ مَا لَا يُلْزَمُ'، وَمُقَابِلَاتٌ يَبْدَأُ الْكَلَامَ بِهَا وَيُخْتَمُّ، يَغْتَرُّ فِيهَا الْقَلَمُ، وَلَا يَكَادُ يُقِيمُهَا اللِّسَانُ وَالْفَمُ، فَكَأَنَّنَا نُضَارِعُ الدَّرَّ بِالضَّرِيعِ، وَنُحَاسِنُ بِالْهَشِيمِ خُضْرَةَ الرَّبِيعِ...»⁽⁵³⁾.

بناء على أن المقارنة هنا بين المدرستين تستبطن ثنائية الشئ والبذعة، فإن ابن أبي الخصال استوحى - في هذه المفاضلة المستحيلة في نظره - صورة الحوض المورد الذي يسبق إليه المكرمون في الدار الآخرة، ويُذاد عنه المظطردون، إهانة في حوض المنهل الدنيوي، ولغنة في حوض الجنة الأخروي، ذلك كله عقابًا على اتّباع صنم البديع الأعجمي الذي خرق ببدعه إجماع العرب وسنتها الغراء، ف«لو أَجَلَ لِلْبُلْغَاءِ يَوْمٌ لَا يَغْدُونَهُ، وَنُصِبَ لَهُمْ حَوْضٌ - عَلَى قَدْرِ الْإِحْسَانِ - يَرِدُونَهُ، لَوَرَدَ أَبُو إِسْحَاقَ أَوَّلَ وَارِدٍ، وَأَخَذْتَنَا - مَعَ «الْبَدِيعِ» - عِصِيَّ الدَّوَانِدِ، وَضَرَبَ صَاحِبُ الْحَوْضِ بَيْنَنَا وَبَيْنَهُ سُورًا، وَقَالَ 'ارْجِعُوا وَرَاءَكُمْ فَالْتَمِسُوا نُورًا'، لَيْسَ لِكَلَامِكُمْ مِنَ الْبَلَاغَةِ طَرَقٌ، وَلَا تَبْصُ لَكُمْ فِي الْأَعْرَابِ عِرْقٌ، هَذِهِ جَعَا جُعُ رَثْمَانٍ، وَقَعَا قُعُ شِنَانٍ، وَهَذَا ابْنٌ لِحَيِّكُمْ، وَآفَةٌ مَيْتِكُمْ وَحَيِّكُمْ، غَيْرَ الْعَرَبِيَّةِ السَّهْلَةِ، وَجَهْلٌ عَلَيْكُمْ هَذِهِ الْجَهْلَةُ، وَبَدَلُ دِينِهِ فَاقْتُلُوهُ، وَخُذُوهُ فَاغْتَلُوهُ، وَالْحَقُّوْا بِهِ مِنْ اسْتَبْصَرَ فِيمَا شَرَعَ، وَتَجَاوَزُوا عَمَّنْ قَصَرَ وَنَزَعَ»⁽⁵⁴⁾.

(52) الطاهري، ص 68.

(53) المصدر نفسه، ص 68 - 69.

(54) المصدر نفسه، ص 69.

من المفارقات الطريفة في هذا السياق، أن الكاتب يستحضر في ضوء «السنة والبدعة» جدلية الثواب والعقاب بالجنة والنار، فيجعل المتشبه بسنة العرب، المستحق لثواب الجنة هو الصابي غير المسلم، بينما المستحقون أسوأ العقاب هم البديع وزمرته، ورثة عمرو بن لحي، أول من استورد بدعة الأصنام الوثنية إلى جزيرة العرب، فخرق الفطرة الحنيفية، وغَيَّر دين إسماعيل (عليه السلام)، فكان الإحسان الأدبي هنا يساوي الإيمان في منظور ابن أبي الخصال، والشعالي (403هـ / 1013م)، «فلله در أبي منصور، لقد نصره - (الصابي) - في مواطن كثيرة، وأفرده بالمنزلة الأثيرة، لأنه قال: إِنَّ اللَّهَ هَذَا لِمَحَاسِنِ الْكَلَامِ، وَإِنْ لَمْ يَهْدِهِ لِلْإِسْلَامِ»⁽⁵⁵⁾.

في حضيض هذه المفاضلة المتشعبة الأبعاد بين الصابي والبديع، ينتهي ابن أبي الخصال إلى مناقشة ابن القاسم حتى على مستوى لقبَي الكاتبين، متلاعبا بدلالات الأسماء لمصلحة الصابي على حساب البديع، إذ يقول: «وما فخرُك له باللقب الذي لا يُسَوِّغُهُ الشَّرْعُ، وَلَا يَحْمِلُهُ الْأَصْلُ وَلَا الْفَرْعُ، فَهُوَ إِلَى أَنْ يَكُونَ غَلًّا إِسَارًا، أَقْرَبُ مِنْهُ إِلَى أَنْ يَكُونَ طَوْقَ نُصَّارٍ، وَمَا قَصَرَ الْجَدُّ لابنِ هِلَالٍ، حِينَ وَسَمَ أَبَاهُ بِمِيسَمِ جَمَالٍ، سَيَّرَهُ وَأَشَاعَهُ، وَأَلْقَى عَلَيْهِ رِدَاءَهُ وَشَعَاعَهُ»⁽⁵⁶⁾.

فانظر كيف يستغل كل طرف ما يخدم موقفه، من تأويل الأسماء والألقاب، فإذا كان ابن القاسم حاول استغلال لقب «بديع الزمان» صفةً مدح لمصلحة صاحبه، فإن ابن أبي الخصال استغل البديع باعتباره غلاً إبداعياً، أكثر منه حليّة وزينة، بينما تجنّب - في المقابل - التّطَرُّقَ إلى دلالة لقب الصابي، لأنها قدح في العقيدة، وتجاوز ذلك إلى «الهلال» المنير الجميل.

لعل أغرب ما في هذه المقارنة بين مدرستي الكاتبين المشرقيّين هو أن الأديبين الفهرسين الأندلسيين، انطلقا في رسالتهما - في المفاضلة - من منطلق واحد، على الرغم من اختلاف المُفَضَّل عند كلّ واحد منهما، حيث

(55) الطاهري، ص 70.

(56) المصدر نفسه، ص 70.

يعترف ابن القاسم صاحب الرسالة الأولى - كما يلخصها مصطفى الطاهري - بـ «أن البديع والصابي فيما يتجاذبان من أهداب البيان فرساً رهان، جرياً منه إلى مدى فأذكر كاه، وتنازلاً عن عفوه فملكا». ثم يُرجّح أسلوب بديع الزمان «لأنه يبلغ ما يريد بسهولة ويُسرّ وعفو خاطر، على حين يُرهق الصابي نفسه، ويكدّ ذهنه، فكلام البديع مطبوع، وكلام الصابي مصنوع منمق...، وشتان بين الكلام المطبوع، والمنمق المصنوع»⁽⁵⁷⁾.

فيا عجباً! كيف يرجّح كل واحد من الكاتبين أسلوب الطبع، ثم يختلفان في مَنْ يمثّل الطبع والصناعة، مدّعياً كل منهما أن نظيره هو المصنوع المذموم، فما هذه الدوامه؟

خلاصة المقارنة المستحيلة - في نظر ابن أبي الخصال - بين الصابي والبديع، يمكن أن نخترل تقابلاتها المثبوتة في تضاعيف رسالته، معيدين ترتيب عناصرها على النحو التالي:

مقارنة الصابي بالبديع مثل مقارنة الصعب بالسهل، وجاية الشيخ العراقي بالقعب، والفرات بالمشح، والفتح بالهجرة، والصحابة بالتابعين، والصخرة بالوعل، وهَمَام «الفرزدق» بالأخضر الجلد (الفضل بن أبي لهب)، والفضل بالهزل، والنصل بالخيزران، والتمام بالمحاق، والثمد الضخضاح بالسحاب المُسدلة الأزواق، والماضي بالكهام، والدّرّ بالضريع، وخضرة الربيع بالهشيم، ورصف الحورنق، بنسج الحدرنق، وسحق اليماني، بترّهات الأماني.

دلالة هذه الثنائيات واضحة في كون الزوج الأول من كل واحدة منها - بما يحمل من مواصفات إيجابية - هو من نصيب الصابي، بينما الزوج الثاني منها - على علته - هو نصيب البديع، في نظر ابن أبي الخصال، وإنها لقسمة ضيزى، كما تلاحظون، فالجمع بين هاتيك المقابلات في المفاضلة والمقارنة يُعتبر عملاً مستحيلًا، لأنه «خرق إجماع، وشيء لا يلج في الأسماع، (حتى) يلج الجمل في سمّ الخياط)، وتثبت في الذئب دغوة الأسباط»⁽⁵⁸⁾.

(57) الطاهري، ص 75.

(58) المصدر نفسه، ص 68.

5 - الصابي والصاحب أولى بالمفاضلة

هذه هي المفاضلة الوحيدة التي وفّت بشرط التكافؤ المنشود بين المُتَرَاجِحِينَ، بحسب نظر الثعالبي، فيما رواه عنه ابن أبي الخصال متبنيًا إياه: «إِنَّ الْمُثَابَلَةَ عَلَى الْمَسْلُوكِ الْأَحَبُّ، إِنَّمَا وَقَعَتْ بَيْنَ الصَّابِي وَبَيْنَ الصَّاحِبِ، وَإِنَّ الْجَهَابِذَةَ فِي ذَلِكَ أَفَاضُوا، وَجَالُوا بَيْنَهُمَا وَخَاضُوا، فَهُنَالِكَ رُمِيَ طُوذٌ بِطُوذٍ، وَزُوجِمَ عَوْذٌ بِعَوْذٍ، وَصُكَّ صَلْدٌ بِصَلْدٍ، وَوُضِعَ جَلْدٌ إِزَاءَ جَلْدٍ، وَقُوِّمَ نَفِيسٌ بِنَفِيسٍ، وَقُوِّمَ رَيْسٌ بِرَيْسٍ.... فَكِلَاهُمَا جَرَى فِي الْبَحْرِ وَالْبَرِّ، وَانْتَضَمَ حَاشِيَتِي النِّفَعِ وَالشَّرِّ، وَقَامَ بِالْتَّهْنِي وَالْأَمْرِ، وَحَلَّ مِنَ النُّفُوسِ مَحَلَّ الْعَذْبِ وَالْمُرِّ، وَبَاشْتَرَاكِهِمَا فِيمَا يَغْرُبُ، وَمُزَاوَلَتِهِمَا لِكُلِّ مَا يَقْرُبُ مِنَ الْأَغْرَاضِ وَيَغْرُبُ، يَقَعُ التَّمْثِيلُ وَالتَّعْدِيلُ، وَيَمِيلُ النَّظَرُ حَيْثُ يَمِيلُ»⁽⁵⁹⁾.

هنا يسقط التقابل بين الثنائيات ذات الطرفين الموزعين بين الإيجاب والسلب، لينسخه التماثل بين الطرفين في صلابة الطود، وقوة العود، وقساوة الصخر الصلد، وشدة الجلد، والنفاسة والرياسة.

حتى عندما يستخدم الثنائيات المتقابلات، مثل البحر والبر والنفع والشر والعذب والمر... لا يستغلها في سياق التعارض بين الصفات، تبعًا لتعارض الصابي والصاحب، وإنما في سياق تماثلهما معًا، في كل واحد من طرفي المقابلة على حدة.

ما دامت الرسالة المعارضة غائبة بنصها، حاضرة عبر فحوى الرسالة المعارضة، فإننا يمكن أن نعتبر قلب المقارنة في تقابلاتها السابقة، وكل تجليات المفاضلات المرافقة بمنزلة استحضار لروح رسالة ابن القاسم الفهري الغائبة، المنحازة إلى البديع، عكس رسالة ابن أبي الخصال المفضلة للصابي «وبضدها تبيين الأشياء».

أخيرًا نجد ابن بسام ينقل المفاضلة من الكاتبين المشْرِقَيْن، أمام الحَكَمَيْنِ الأندلسيين، إلى مفاضلة بين أدباء الأندلس أنفسهم، مع هذين الكاتبين وغيرهما

(59) الطاهري، ص 66.

من المشاركة، فلأدباء هذا الصقع القصبي «نثرُ لو رآه البديعُ لنسي اسمه، أو اجتلاه ابن هلال لولاهُ حُكمه»⁽⁶⁰⁾.

كذلك الوزير أبو محمد بن القاسم عندما راجع القاضي أبا الفضل عياض (ت 544هـ / 1149م)، نراه يتساءل مُهَوَّلاً من مَرْتَبَةِ مُخاطبه البلاغية، وحتى بالمقارنة مع هذين العَلَمَيْنِ المشرقين: «وَبَرَزْتُ، فأين من شأوك الصاحب والبديع؟!»⁽⁶¹⁾.

ردُّ أدباء الأندلس ذلك الاعتراف الجميل إلى ابن بسام نفسه، إذ يُخاطبه أبو العباس أحمد بن قاسم المحدث: «إِنَّ نَظْمَتَ، فَصَرِيحُ صَرِيح، والبديعُ غيرُ بديع، وإن نثرتُ، فالصاحبُ صاحب، وقابوسُ ذو بوس»⁽⁶²⁾.

لعل أبا عامر ابن شهيد كان أولَ من حَسَمَ هذه المُفاضلة لِنَفْسِهِ، وَمَنْ تَمَّ لِقَطْرِهِ، وذلك من خلال «توابعه وزوابعه»، حين سَمَّى تابعَ البديع «زُبْدَةَ الْحَقْبِ»، وهي تسمية تُوجي بتقدير إبداعه، وخُلوده الرمزي عبر الزمان، غير أن ذلك لم يمنع تابع الأديب المشرقي من أن يستكثر على هذا الفتى المغربي مستواه⁽⁶³⁾.

هنا تحدّاه ابن شهيد باقتراح أي موضوع يريد اختبار إبداعه فيه، ولم ينجح في انتزاع إعجابه فحسب، إذ قال: «أَحْسَنْتَ مَا شِئْتَ أَنْ تُحْسِنَ»، بل إن أبا عامر ما كاد ينتهي من الاختبار حتى «ضَرَبَ زُبْدَةَ الْحَقْبِ الْأَرْضَ بِرِجْلِهِ، فَأَنْفَرَجَتْ لَهُ عَنْ مِثْلِ بَرْهُوتٍ، وَتَدَّهَدَى إِلَيْهَا، واجْتَمَعَتْ عليه، وغابتُ عَيْنُهُ، وانقطع أثرُهُ»⁽⁶⁴⁾.

مهما يكن، فإن البديع والصابي من جهة، والبديع والصاحب (ت 385هـ / 995م) من جهة أخرى - بحسب ما يبدو - كانا زوجَ إبداع، يمثلان في ذهنية

(60) ابن بسام الشتريني، ج 1، ص 3.

(61) أبو نصر الفتح بن محمد بن عبيد الله بن خاقان، قلائد العقيان ومحاسن الأعيان، حققه وعلق عليه حسين يوسف خربوش، 4 ج (عمان: مكتبة المنار، 1989)، ص 383.

(62) ابن بسام الشتريني، ج 1، ص 568.

(63) المصدر نفسه، ج 1، ص 169: «هذه نكتة بغدادية، فأنى لك بها يا فتى المغرب؟».

(64) المصدر نفسه، ص 170.

الكتاب الأندلسيين مَضْرِب المَثَل في ما وَصَلَتْ إليه بلاغة النثر في المشرق العربي، وهذا ما سَوَّغَ لهؤلاء الكتاب الأندلسيين أن يناظروهما، ويفاضلوهما حيناً، ويتفاضلون مَعَهُمَا أحياناً أخرى.

مع ملاحظة عدم وضوح الرؤية - بشكل كاف - حول موقع كل منهما داخل مدارس الأساليب والبلاغة، وإذا كان البديع لا غبار على انتمائه إلى مدرسة البديع الصناعية، باعتباره اسماً على مُسَمَّى، فإن الصابئ هو محل الخلاف، حيث يُصَنَّفُ نقيضاً للبديع تارة، ورديفاً له حيناً آخر.

ثالثاً: المتنبي وأبو تمام: مَنْ المصليّ والمجليّ؟

يُنَيّ هذا المبحث - في مجمله - على رسالة واحدة بعنوان «روضة الأديب في التفضيل بين المتنبي وحيب» قدمها الدكتور محمد بن شريفة في كتابه ابن لبّال الشريشي، وهنا أجدني مرة أخرى في مواجهة تحد أكبر، إذ يستدعي مني المقام أن أقدم في قراءتي الخاصة لهذه الرسالة أبعاداً جديدة، وإلا كان دوري مجرد تحصيل حاصل، ونقل ناقل، كما يفعل أكثر البَحَثَة، مناقضين بذلك سمة «البحث» التي يتحلونها، ويزيد الأمر صعوبة كون ابن شريفة، مع مكانته العلمية المعروفة، صاحب كتاب يحوم حول هذه المفاضلة بين هذين الشاعرين، يؤطر ثقافته الواسعة حول موضوع الرسالة عنوانه: «أبو تمام وأبو الطيب في أدب المغاربة».

هنا تفتح نافذة صغيرة للإطلالة على بعض ما يدور في هذا الفلك من دراسة تؤثت الفضاء العام للموضوع، مثل دراسة إميليو غرسيه غومث عن المتنبي⁽⁶⁵⁾، حيث ركَّزَ على حضور المتنبي - خاصة - في الأشعار والمختارات الأندلسية في وقت مبكر، بل ربما في حياته⁽⁶⁶⁾، مشيراً إلى مرجعيته المهيمنة في احتذات الأندلسيين، وإلى موقعه - ختاماً مسكاً - لمن قابلهم ابن شهيد

(65) يعني كتابه: إميليو غرسيه غومث، مع شعراء الأندلس والمنتبي: سير ودراسات، تعريب الطاهر أحمد مكي، ط 6 (القاهرة: دار المعارف، 1996).

(66) أيمن محمد ميدان، دراسات في الأدب الأندلسي (الإسكندرية: دار الوفاء، 2003)، ص 46.

من شعراء المشرق، في أرض الجن، عبر رسالته «التوابع والزوابع»، إضافة إلى وقفة أطول أمام الموازنة بين المتنبي وابن هانئ⁽⁶⁷⁾، راصداً بعض المؤلفات التي نُشِرت عن هذا الموضوع بأقلام مُستشرقين وغيرهم⁽⁶⁸⁾.

تناولهما أبو الطاهر السرقسطي في مقامة الشعراء، في تعليقات له صلة بعالم الانطباعات الذوقية، أكثر منها في سياق المفاضلة النقدية، وتنتمي هذه التعليقات إلى حضور المتنبي في الروايات الأندلسية. وفي هذا الحقل يمكن أن يراجع مخطط أنجزه أيمن محمد ميدان⁽⁶⁹⁾ إضافة إلى حضوره في الشروح الأندلسية أيضاً، ولعل أشهرها شرح ابن الإفليحي.

عن المؤلفات السابقة لرسالة روضة الأديب، تحدث ابن شريفة عن رسالة مناقضة لمنحى هذه، بعنوان «نزهة الأديب في سرقات المتنبي من حبيب»، مفترضا أنها لـ «ابن حسنون الحميري - أبو بكر - معاصر ابن لبّال»، ولكن هذا مجرد افتراض، لأن التأليف المذكور - وهو مفقود - لم يعثر عليه في مكان آخر⁽⁷⁰⁾، كما أشار إلى أسبقية ابن عبد الغفور الكلاعي الأندلسي لابن لبّال في تفضيله أبا الطيب من خلال كتاب مفقود هو الآخر، بعنوان الانتصار لأبي الطيب، مستخلصاً «أن تفضيل المُتنبّي على أبي تمام (ت 231 هـ / 846 م)، هو الاتجاه الغالب عند الأندلسيين»⁽⁷¹⁾.

تُستفاد هيمنة روح المفاضلة على الأندلسيين من خلال الرسالة ذاتها، حين يعرض ابن لبّال لقصة أدباء بطليوس الذين احتدم النقاش بينهم عن الشعارين «حتى كثر في التفضيل بينهم الصّخب، ومال بهم حبُّ التفضيل عن الطرب»⁽⁷²⁾.

(67) ميدان، ص 47 - 53.

(68) المصدر نفسه، ص 3.

(69) المصدر نفسه، ص 46.

(70) محمد بن شريفة، دراسة وتحقيق، ابن لبّال الشريشي: 508 - 582 هـ / 1114 - 1187 م

[الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة، 1996]، ص 72.

(71) المصدر نفسه، ص 72.

(72) المصدر نفسه، ص 100.

هنا استتج من هذه الحروف القليلة ملاحظات عدة أراها جديرة بالانتباه:

- أن هذه القصة توحى بتكافؤ أنصار الشاعرين، بحيث لم يستطع الفريقان التوصل إلى حسم التزجيج في مجلس المُتوكل، آخر أمراء بني الأفتس (ت 485هـ/ 1094م).

- أن هذه القضية كانت على درجة من الأهمية بحيث يُسمح لجلساء الأمير في مجلسه بالصخب حولها، خَرْقًا لقواعد الاخترام الواجب في مثل هذه المجالس.

- أن تَجذُّر روح المفاضلة في نفوس الأندلسيين - خصوصًا بين هذين الشاعرين - جعل لِدَّة حُبِّ التفاضل تغطي عندهم على نشوة الطرب بما في هذا المجلس من مُتَع الحياة، وفي ذلك مفاضلة أخرى ضمنية بين الرِّغبات وإشباكات المُتَمِّع، حيث «مال بهم حب التفضيل عن الطرب».

- أن هذا الحُكْم الفضل استعصى حتَّى لجأوا إلى الرِّجْم بالغَيْب، بَحْثًا عن حَسْم مستحيل، من خلال الاحتكام إلى أيِّ عامِّي يَلْقَوْنَه خارج المدينة، استثناسًا بما سينطقُ به، ولو كان لا يعني شيئًا، على الرغم من أن الحظ أوقعهم على عالم في زِيٍّ فَلَاح، هو شاعر الحموديين بمالقة أبو زيد عبد الرحمن بن مَقانَ الأشبوني (القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي). ففَضَّلَ المتنبي، من خلال قصيدة تُلبِّي حاجة في نفس يَعْقوب، أُوْحَى من خلال بيتها المَسْكُوت عنه، «وإذا أتنك مَدَمَّتِي من نَاقِصٍ...» أن المجتمع أضاعه وأيَّ فتى أضاعوا! وهذا ما اكتشفوه بعد رجوعهم من عنده، حين ارتابوا في عفوية اختياره.

هنا تجاهل ابن لَبَّال - ومحمد بن شريفة - الإشارة إلى الأصل المشرقي لهذه الإجابة، المتمثِّل في إحالة أبي العلاء المَعَرِّي (ت 449هـ/ 1957م) على هذه القصيدة، دفاعًا عن المتنبي، في حضرة الشريف المرتضى (ت 436هـ/ 1045م) ببغداد، حيث ارتاب هذا الأخير في إحالة المعري، ثم

اكتشف أنه لم يُرد إلا الإيحاء بمضمون البيت المفهوم أعلاه⁽⁷³⁾.

الملاحظة ذاتها يمكن أنه تنطبق على سر اختيار المأمون بن ذي النون لقافية المتنبي، إفحاماً لتصدي محمد بن شرف القيرواني لمعارضته، بدعوى القدرة على تجاوزه، فقد أوضح أنه خصص له هذه القافية إيحاءً بالبيت:

إذا شاء أن يلهو بلحيةٍ أحمقٍ أراه غباري ثم قال له: الحق⁽⁷⁴⁾

قبل أن أبتعد عن جو هذه الملاحظات التي تداعت إلى ذهني بعد قراءتي هذه الرسالة، أستسمح ابن شريفة في ألا أوافقه في حكمه بأن هذه الرسالة ليست مُوازنة منصفة بين أبي تمام والمتنبي، أو مفاضلة عامة بينهما، بل - من أولها إلى آخرها - تفضيل صريح للمتنبي على الطائي الأكبر، ولذلك اقتصر ابن لبّال على الآراء والأقوال التي تشهد لكلامه، وتخدم وجهة نظره⁽⁷⁵⁾.

فنحن باستقراء عنوان رسالة ابن لبّال نجد أن الصياغة ترشّح للمفاضلة بين الشاعرين، أكثر من التفضيل الأحادي، لأنه استخدم «يُبَيِّن»، ولو كان يحكم مبدئياً بترجيح المتنبي لاستخدم «على» موضع «يُبَيِّن»، وكان العنوان: «روضة الأديب في تفضيل المتنبي على حبيب».

هذا الاستقراء ذاته يكشف لنا الاستراتيجية التفضيلية التي بنى عليها ابن لبّال رسالته، حيث يستهل - في الأغلب - كلّ فقرة أساسية - تمثّل إحدى القضايا والمناطات التي تؤسّس الفوارق المعتمدة للمفاضلة بين الشاعرين - بسؤال مُوجّه إلى أحد الشيوخ حول أحد هذه الفروقات، فيجيب عنه في جملة مختزلة متوازنة، تُعطي لكل من الطرفين أفضلية ما.

هنا يقدم ابن لبّال تعقيماً على الإجابة، يُرجّح فيه - بالتأويل - كفة المتنبي،

(73) انظر: أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير، البداية والنهاية، حققه ودقق أصوله وعلّق حواشيه علي شيري (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1988)، ج 12، ص 91.

(74) بن شريفة، ابن لبّال الشريفي، ص 101 - 102.

(75) المصدر نفسه، ص 71.

جالبًا ما تيسر له من التعليقات والاستشهادات، وهكذا يكون صوتُ المفاضلة المتوازنة متمثلاً في أجوبة أغلب الشيوخ الأندلسيين، بينما يمثل ابن لبّال صوت التفضيل المنحاز، حتى إذا وصل إلى نهاية رسالته، ثاب عن التفضيل الجانح، إلى المفاضلة المتوازنة بين الطرفين، حتى أنه لم يكتف بالحكم - تعادلاً - بينهما، وإنما انتهى إلى ترجيح كفة أبي تمام، جالبًا على ذلك شواهد تدعم حبيب أول مرة، على طول الرسالة، حيث يقول: «ومع هذا فلا أخلي أبا تمام من فضيلة، ولا أغريه من خضلة جميلة، بل اعتقد أنه شاعرٌ إحصان، وفارسٌ هذا الشأن. وهو مع أبي الطيب كفرسي رهان في عدة أبيات، وكثير من المقطعات، كقول أبي تمام في وصف القلم:

لَكَ الْقَلَمُ الْأَعْلَى الَّذِي بِشَبَاتِهِ تُصَابُ مِنَ الْأَمْرِ الْكُلَى وَالْمَفَاصِلُ

هذه لعمرى قطعة بديعة النسيج، رائقة الدرج، لم يُحكَّ على مثالها، ولم يُنسج على مثوالها، وأزبى على أبي الطيب في قوله:

خَبَثَ نَارُ حَرْبٍ لَمْ تُهْجِهَا بَنَانُهُ وَأَسْمَرُ عَزِيَانٍ مِنَ الْغَضَنِ أَضْلَعُ

هذه لعمرى قطعة تدل على طبعٍ عفوّ، وماءٍ صَفوّ، ولكن الأولى أعلى، وأليق بالتقديم وأولى⁽⁷⁶⁾.

ما دامت الأمور بخواتمها، وابن لبّال - قد وُفّق لحُسن الختام، وتاب توبة نصوحًا من تلاعبه بأحكام شيوخه - تأويلًا - لمصلحة المتنبي، فإن هذه الرؤية الختامية هي ما ينسجم مع دلالة العنوان، وفق قراءتنا السالفة له.

هذا كله هو مرّد عدم مُسايرتي لابن شريفة في إطلاقه الحُكم بأن رسالة ابن لبّال تفضيل وليست مفاضلة.

بعد هذه الإلماعات الضرورية في نظري، أستطيع الآن أن ألخص أهم القضايا الجوهرية التي تمحورت حولها هذه المفاضلة بين المتنبي وأبي تمام،

(76) بن شريفة، ابن لبّال الشريفي، ص 113.

مانحًا لكل منها عنوانًا بارزًا يختزلها، يقوم - في الأغلب - على بنية الثنائية التقابلية التي تنسجم مع روح المفاضلة بين الاثنين: وهنا ستوضح استراتيجية ابن لبّال التي تحدثنا عن ملامحها قبل قليل:

1 - الأطيع والأصنع

بهذه الثنائية أبدأ، لأنها أول ما بدأ به ابن لبّال، ولأنها أهمُّ مناطات هذه المفاضلة، حيث تُندسُّ دائمًا داخل القضايا الأخرى. يقول المؤلف: «أول ما أذكره ما قال الأستاذ النحوي أبو الحسن علي بن مسلم عندما سأله: وقت قراءتنا عليه شِعْرَ حبيب وأبي الطيب، قلنا له: أيهما أطيب شعراً، وأنفس دُرّاً؟ فقال: حبيب أصنع وأبو الطيب أطيع»⁽⁷⁷⁾.

فمن الواضح هنا أن الجواب عام ومتوازن، جعل كلاً منهما أفضل في منحاها، ولكن ابن لبّال يعقّب بالتأويل مرجحاً كفة صاحبه، معللاً ذلك بكل ما لديه من استشهادات، حيث يقول: «وهذا لعمرى فرق بين دالٍّ على أن المتنبّي أشعر، لأن ما كان من الشعر طبعاً، لا تكلفاً، جاء أحسن، وما كان منه تكلفاً جاء أصعب وأخشن، ولأن غير المطبوع إذا تكلف ضد طباعه في شيء عليه تعذّر، وأبى وتنكّر، فاضطّر إلى التصنع، ونفّر عن الطبع إلى التطيع»⁽⁷⁸⁾. ثم يحشد بعد ذلك من أبيات الشعراء وأقوال النقاد ما يدعم وجهة نظره، وعلى هذه الطريقة بنى أغلب القضايا الجوهرية التي يسوقها مناطات للتفاضل بين الشاعرين.

2 - التذوق الأدبي: بين الإفطار والصوم

يمثّل هذا ما رواه أبو بكر ابن فندلة - حين سألوه عن «الفارق بينهما» - من أن الأعلام الشنتمري (ت 476هـ / 1083م) «كان إذا دخل شهر رمضان يقرئنا شعر حبيب، وينهانا عن شعر أبي الطيب».

(77) بن شريفة، ابن لبّال الشريفي، ص 113.

(78) المصدر نفسه، ص 96.

من هنا يتدخل ابن لبّال، معقّباً بالترجيح: «وهذا إفراطٌ في تفضيل أبي الطيب على حبيب، ونهايةٌ وبلاغٌ في تقديمه عليه، (و) منعه إياهم من قراءته في رمضان، لما فيه من الاستغراق في المدح، والمبالغة والغوص على المعاني الرائعة، والأغراض البديعة الفائقة، والغزل المُطَرَّب، والتشبيب المُنونق المُعجب، حتى ليذهب بالورع»⁽⁷⁹⁾.

في ضوء هذه الرؤية المُغرِبة، يتطرّق إلى ثنائيات: الصدق والكذب، والجد و اللعب، والحق والباطل، والظاهر والتأويل، في الشعر، مرجحاً الطرف الثاني من كلا الزوجين، معتبراً «أن الشعر لو كان كذبه صدقاً، وباطله حقاً، وكان الوصف فيه على الظاهر لا على التأويل لَسَخُفَ»⁽⁸⁰⁾. مستدلاً بمثالين لابن هانئ، أحدهما «مَجَّته النفوس والطباع»، لأنه صادق، والثاني حَسَن في المَسامع وذُهب طربه بكل سامع «لأنه كاذب»⁽⁸¹⁾. وقد كان ينبغي أن يشار إلى أن هذا الرأي قد سبق إليه ابن حزم (ت 456هـ / 1064م)⁽⁸²⁾.

3 - «حبيب» الكتاب و«متنبي» الشعراء

يمثّل لهذه الثنائية بجواب أبي الفضل ابن الأَلم (جعفر بن محمد)، رواية عن أبي غالب أيمن بن أيمن حين سأله عن الفارق بينهما فقال: «الكتاب يُفَضَّلون حبيباً، والشعراء يفضلون أبا الطيب».

على وفق الخطة المتبعة يُعقَّب ابن لبّال قائلاً: «وهذا لعمرى من تفضيل أبي الطيب على أبي تمام، لأن كل أحد أعلمُ ببضاعته، وليس للكتاب نهاية في علم الشعر، وإن كان لهم به بعض المعرفة، فإنَّهم بالكتابة أبصر، وبأعْهم في علم الشعر أضيّق وأقصر»⁽⁸³⁾. ثم يستحضر ما وسعه علمه من الأدلة على صدقية حججه.

(79) بن شريفة، ابن لبّال الشريشي، ص 97.

(80) المصدر نفسه، ص 97.

(81) المصدر نفسه، ص 98.

(82) ابن حزم، ج 4، ص 354.

(83) بن شريفة، ابن لبّال الشريشي، ص 99.

4 - جدليات اللفظ

في هذه النقطة يستحضر أن أبا الطاهر السرقسطي في مقامة الشعراء، خلال حديثه حول أبي تمام والمتنبي، قال: «إن الطائي الأكبر، نغم ما صنَعَ وحبر، وبئس ما أفصحَ عن المعاني وعبر... ومن التحسين والتنجيد، ما يزري بالمبرز المُجيد»⁽⁸⁴⁾. وقال إن أبا الطيب «ذو الكلام الطيّب، والطبع الصيّب، لهجتُ بأمثاله الأفواه، وعذبتُ بشعره الأمواه، وسار بشعره الرّفاق، ووقعَ على تفضيله الإصفاق»⁽⁸⁵⁾.

يلتقط ابن لبّال هذه المفاضلة السرقسطية، ليولد من أحشائها مفاضلات عدة تتناسخ في ما بينها، ترجيحًا للمعاني على الألفاظ:

أ - العذب والأجاج

قال ابن لبّال: «فمدحَ صنعة أبي تمام بالشعر وتنميته إياه، وذمّ معانيه في ذلك وجفاءه، فليته لو ذمّ صناعته، مَدَحَ معانيه وبراعته، وإلا فهل تزوي غلة العاطش خُضرةُ الأشجار، وبهجة كرائم وأزهار،...؟ بصفة نهر مُرّ المذاق، مُقَعِّع المُلوحة والحراق، فإذا صادفَ ماءً زلالاً، قد التَحَفَ من شَجَرٍ به ظلالاً، شَفَى عِلته، وأزوى بوروده إيّاه غلته».

هكذا بعد تَحْيِيل هذا المِثال العجيب، يُنزله على المَنَاط المقصود: «وكذلك هو شعر أبي الطيب... العذب الزُّلال، والخمر السلسال، يَلتَحِفُ من رَوْنَقِ طَبْعِهِ بظلال»⁽⁸⁶⁾.

ب - الروح والجسد

هنا يستحضر قول ابن رشيّق القيرواني: «المعنى مع اللفظ في الشعر

(84) بن شريفة، ابن لبّال الشريشي، ص 103.

(85) المصدر نفسه، ص 103، هناك اختلاف طفيف بين هذا المقتبس وأصله في: السرقسطي،

المقامات اللزومية، ص 276.

(86) المصدر نفسه، ص 103.

كالروح في الجسد، فإذا اخْتَلَّ شيءٌ في الجَسَدِ ضَعُفَ بعضُ الجسد، وجاء ناقِصًا وظَهَرَتْ دَمَامَتُهُ.... فإذا ذهب الروح منه، وهو المعنى، بقي اللفظ لا منفعة فيه، كالجسد الخالي من الروح»⁽⁸⁷⁾.

ج - الصورة والثوب

هنا يُقَلَّبُ الثنائية على احتمالاتها الافتراضية: «وَقِيلَ إِنَّ الْمَعْنَى لِلْفَرْقِ بين الصورة والثوب، فمهما كانت الصورة حَسَنَةً في الثوب الحَسَنِ كان ذلك أعلى للناظر، وأَوْفَقَ في الخاطر، ومهما كانا قبيحين كانا كذلك في النفس والعين، فالصورة الحَسَنَةُ في الثوب القبيح أحسَنُ، من الصورة القبيحة في الثوب الحَسَنِ، لأنَّها هي المعنى، وموقعها في القلب أحلى...»⁽⁸⁸⁾.

أخيراً يُرَكَّبُ ابنُ لَبَّالٍ في ذكاء عجيب عدة ثنائيات في بنية واحدة نواتها:

د - اللوحة والمرآة

تندرج تحت هذه الصورة المركَّبة: ثنائيات المعنى واللفظ، الطبع والصنعة، المتنبى وحبيب، السِّتَّة والصوفية، الرومي والفارسي.

يقول: «وعلى ذكر طبع أبي الطبيب وصناعة حبيب، نذكر ما مثله العلماء بين أهل السِّتَّة والصوفية، وذلك أَنَّ مَلِكًا من المُلُوكِ أَمَرَ فَارِسِيًّا وَرُومِيًّا أَنْ يُرِيَ كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا أَوَّلَ صِنَاعَتِهِ، فَبَنَى لِهَما حَائِطَيْنِ لِيُصَوِّرَ كُلُّ وَاحِدٍ فِي حَائِطِهِ أَوَّلَ مَا يَعْرِفُ مِنْ صِنَاعَتِهِ، وَضَرَبَ بَيْنَهُمَا سِتْرًا، لئَلَّا يَرَى أَحَدُهُمَا مَا يَصْنَعُ الْآخَرُ، وَقَالَ لَهُمَا: لِيَصْنَعْ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْكُمَا أَحْسَنَ مَا يُتَقَنَّ مِنَ التَّصْوِيرِ وَالنَّقْشِ وَالتَّزْوِيقِ، فَجَعَلَ الْفَارِسِيُّ يَحْكُ فِي نَاحِيَّتِهِ بَدَائِعَ الصُّوَرِ، وَيُضَاهِي فِي لَبَّةِ الرُّوْضِ قَلَائِدَ الزُّهْرِ، وَالرُّومِيُّ لَا يَزِيدُ - بَعْدَ تَلْبِيسِ الْحَائِطِ بِالْجِصِّ - عَلَى ذَلِكَ فِيهِ بَالَةً قَدْ طَبَعَهَا، وَأَتَقَنَهَا وَأَبْدَعَهَا، لِيَتَقَبَّلَ بِذَلِكَ كُلُّ مَا صَنَعَ الْفَارِسِيُّ وَنَقَشَهُ، فَهَذَا يُصَوِّرُ وَيُتَقَنَّ، وَذَلِكَ يَذَلُّ وَيُتَمَعِّنُ، فَلَمَّا تَمَّ لَهُمُ الْعَامُ، وَحَانَ مِنْ

(87) بن شريفة، ابن لبال الشريشي، ص 103 - 104.

(88) المصدر نفسه، ص 104.

عَمَلِهِم التَّمَام، قال لهما المَلِكُ: لِيُرِي كُلُّ وَاحِدٍ مِنْكُمَا مَا صَنَعَ، لَأُخْبَرَ أَيُّكُمَا أَبْدَعَ فِي صِنَاعَتِهِ وَأَبْرَعَ، فَأَزَالَ السَّنَرَ الَّذِي بَيْنَهُمَا، فَعَكَسَ ذَلِكَ الرُّومِيُّ كُلُّ مَا صَنَعَ الْفَارْسِيُّ لِنَفْسِهِ، وَلَمْ يَزَلْ ذَلِكَ عَلَى جِصِّهِ، وَأَتَى بِالْأَمْرِ مِنْ فِصِّهِ، فَغَلَبَ الرُّومِيُّ»⁽⁸⁹⁾.

إنها صورة مرَّكبة، وحكاية مُؤسَّطرة، فما هو سبب النزول المبتغى من ورائها؟ يجيبنا ابن لَبَّال: «وكذلك أبو الطيب بَرَقَّة طبعه، وَرَوَّنَقَ شعره، وصقال لفظه، وفَرَنْدَ مَعْنَاهُ، يُضَمَّنُ فِي شعره صناعة كُلِّ شاعر، مع مَا أُعْطِيَهُ مِنَ الطَّبْعِ الرَّوَّنَقِي، وَالتَّوَرُ الْأَفْقِي»⁽⁹⁰⁾.

هنا أشير أيضًا إلى أن هذه القصة - إن لم تكني الذاكرة - أوردتها البيروني في كتابه الآثار الباقية في ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مردولة.

5 - الشعر: بين القول الفضل والفعل

اتخذ ابنُ لَبَّال هذه النقطة فرصة لمواجهة مع أبي علي الحاتمي البغدادي (ت 388 هـ / 998 م)، ومن ثَمَّ مُدَافَعَة «روضة الأديب» لـ «الموضحة»، حيث يكون المناخ دائمًا هو المفاضلة بين أبي تمام والمنتبي، وعلى الرغم من أن ابن لَبَّال هنا يقرر موقف الحاتمي، ولا يلغيه، إبقاءً على صاحبه، إذ يختزل القضية في دافع الحسد فيقول: «وأما قصة الحاتمي مع أبي الطيب، وردّه عليه، وتفضيل كلام حبيب على كلامه.... فكما قال ابن بسام «والحسد موروث، وقديم لا حديث»⁽⁹¹⁾.

بعد حشد بعض الأمثلة على تجذر الحسد في النفوس، يأخذ ابن لَبَّال في الرد على الحاتمي، ليتضح خلال السياق أن مشار النقاش هو تفاوت طبقات الإبداع في شعر المنتبي، حيث يقول: «والذي عاب الحاتمي على أبي الطيب قد احتج أبو الطيب بمثله من شعر حبيب، وأتى بالعَجَب العَجِيب، وليس هذا

(89) بن شريفة، ابن لبال الشريفي، ص 104 - 105.

(90) المصدر نفسه، ص 105.

(91) المصدر نفسه، ص 106.

كله بِحُجَّةٍ، لأنَّ الشاعر كالغَوَّاصِ، تارةً يُخْرِجُ بادرةً، وأخرى بِأَجْرَةٍ.... ولا بأس أن ينزلَ من القول الفضل، إلى المنطق الفسل، في البيت والبيتين من القصيدة، كما تُنظَّم السَّبَجَةُ بجانب الفريدة... وبضدها تتبين الأشياء»⁽⁹²⁾.

هذه الرؤية الجدلية المركَّبة لطرفي الثنائية تكاد تكون ميسِّمًا مميِّزًا للتصور الأندلسي لِحدِّثي القضايا، وهي هنا تقترب ممَّا سبق أن سمَّاه ابن شهيد بتولِّد الحسن من غير الحسن⁽⁹³⁾.

بعد الاستعراض للآراء الداعمة لهذه الرؤية، يركب أبو الحسن ابن لبَّال رأسه في التعصب لصاحبه، رادًّا على الحاتمي، قائلًا: «وكلامُ أبي الطيب كله حَسَنٌ، ولكنَّ الحُرَّ مُمْتَهَنٌ، وردىء أبي الطيب في جیده كالقطرة في البحر، أو الدُّرَّة في الثَّبر، فهُلَّا نَظَرَ الحاتمي هذا النظر، وتَرَكَ القليلَ للكثيرِ وعَفَرَ، وقَارَنَ هذا العَيْبَ بِعَيْبِ صاحبه فَسَتَرَ، أَلَا تَرَى أَنَّ الشجاعَ البطلَ ربما حَامَ، وحَادَ عن الإقدام»⁽⁹⁴⁾.

6 - «جدلية الخفاء والتجلي»

جاء التعبير عن هذه الثنائية في سياق طريف من سياقات المفاضلات بين المتنبّي وحبیب، حيث جاءت محمَّلة بظلال من المنهجية التدريسية في الأندلس، وذلك حين يروي ابن مسلم عن اللغوي الأندلسي الكبير أبي مروان ابن سراج (ت 489 هـ/ 1096 م) أنه «كان لا يُقَرَّئ من شعر أبي تمام إلا ثلاثة أبيات، وكان يُقَرَّئ من شعر أبي الطيب خمسة أبيات» ثم يعقب ابن لبَّال - كعادته - معتبرًا أن «هذا أيضًا شاهدٌ على طبع أبي الطيب، فقد قِيلَ خَيْرُ الشَّعْرِ مَا وَرَاكَ نَفْسُهُ، وشرُّ الشعر ما سُئِلَ عَنْ مَغْنَاهُ»⁽⁹⁵⁾.

(92) بن شريفة، ابن لبَّال الشريشي، ص 106.

(93) ابن بسام الشتريني، ج 1، ص 144.

(94) بن شريفة، ابن لبَّال الشريشي، ص 107.

(95) المصدر نفسه، ص 108.

7 - قَوْلُ مَا يُفْهَمُ وَفَهْمُ مَا يُقَالُ

هنا يستحضر ابن لبّال قول الجاحظ: «كما لا يَنْبَغِي أَنْ يَكُونَ اللَّفْظُ عَامِيًّا وَلَا سَاقِطًا سَوَاقِيًّا، كَذَلِكَ يَنْبَغِي أَنْ لَا يَكُونَ وَخْشِيًّا، إِلَّا أَنْ يَكُونَ الْمُتَكَلِّمُ بَدَوِيًّا أَعْرَابِيًّا»⁽⁹⁶⁾.

يبادر بإقحام أبي تمام في الخانة الأسوأ من طَرَفِي الثنائية: «وقال بعضهم لحبيب في مجلس حافل، وأراد تَبْكِيَّتَه: لِمَ تقول من الشَّعر ما لا يُفْهَم؟ فقال له حبيب: وأنت لِمَ لا تَفْهَم ما يُقَال؟»، ثم يعقّب على ذلك بقوله: «والمَطْبُوع لا يُعَرِّضُ نَفْسَه إلى هذا الطعن باستغلاق اللفظ، وإنهم المعنى كأبي الطيب. لذلك كان ابنُ سراج يُقَرِّئُ من شَعر المُتَنَبِّي أكثر من شَعر حبيب، لسهولة لفظه، وبيانِ مَعْنَاه»⁽⁹⁷⁾.

تلكم هي أهم القضايا التي أدارَ حولها ابن لبّال مفاضلته بين المتنبي وأبي تمام، وقد حاولت أن أعيد بناءها، بحسب ما يَخدم مقاربتِي المنبثقة من قراءة خاصة، تقاطعت مع ابن شريفة، وقاطعته في بعض الأحيان، وتلك هي طبيعة الأشياء، إذ لكل قارئ أهداف ورؤية تتميز عن أهداف رؤية غيره، وحتى لو كان الموضوع واحدًا، خصوصًا إذا كان البحث يعتمد على الاجتهاد الشخصي، والقراءة التفاعلية مع النصوص، أمّا المطابقة الكلية في رؤية الموضوع فلا تتحقق إلا إذا كان «البحث» مبنيا على الاستنساخ الحرفي، وعندها لا يكون له حَظٌّ من اسمه، ورحم الله ابنُ لبّال، فقد خَتَمَ رسالته بأحسن خاتمتين:

الأولى: تتمثل في الانتقال من التفضيل المنحاز للمتنبي، إلى المفاضلة المتوازنة، لدرجة ترجيح أبي تمام الذي كان مَرْجُوحًا عنده دائمًا.

أمّا الثانية: فهي فتح الباب أمام اللاحق لنقد السابق، نَقْدًا بَنَاءً، بقوله: «فلو اقتصرَ الْمُتَأَخِّرُونَ على عِلْمِ الْمُتَقَدِّمِينَ لَذَهَبَ عِلْمٌ كَثِيرٌ، وأدَبٌ غَزِيرٌ، وأمّا

(96) بن شريفة، ابن لبّال الشريفي، ص 110.

(97) المصدر نفسه، ص 110.

الجاهلُ فمن ضاقَ في العلمِ ذُرْعُهُ، وقَصَرَ به فهمُهُ وطَبْعُهُ، حتى يَظُنَّ أنَّ لِعِلْمٍ
إلا ما وَعَاه، ولا تَحْقِيقَ إلا ما نَدَبَهُ فهمُهُ إلى مَعْرِفَتِهِ ودَعَاه»⁽⁹⁸⁾.

الواقع أن الأندلسيين لم يكتفوا باستيراد الجَدَل عن المتنبي وحبیب،
ليُوقِفُوهُمَا خَصْمَيْنِ أمامَ مَحَاكِمِهِم العادلة، بل فاضَلُوا بينهما وبين شعراء
الأندلس، فالحميدي يقول عن ابن حزم: «وكان عالماً بنقد الشعر يقول:
لو لم يكن لنا من فُحول الشعراء إلا أحمد بن دَرَّاج لما تأخَّر عن شأو حبيب
والمتنبي»⁽⁹⁹⁾.

من المعروف كذلك أن أكثر المؤلفين تَوَاطَؤا على أن ابن دراج هذا
كان نظير المتنبي في المغرب، حتى ترامت هذه الموازنة الذائعة الصيت إلى
سمع الثعالبي صاحب يتيمة الدهر، فقال: إنه «بصقع الأندلس كالمتنبي
بصقع الشام»⁽¹⁰⁰⁾. حتى إن محمد بن هانئ لما نُعي إلى المُعِزِّ الفاطمي،
صاح متأثراً: «هذا رَجُلٌ كُنَّا نَرْجُو أَنْ نُفَاخِرَ بِهِ شِعْرَاءَ الْمَشْرِقِ»⁽¹⁰¹⁾، وقد
وضع الفتح ابن خاقان المتنبي والشاعر القرطبي يوسف بن هارون الرمادي
(ت 403 هـ / 1013 م) على كفتي ميزان متكافئين، على الرغم من اعترافه
بالمنافسة بينهما، كما أن أبا بكر ابن عبد العزيز اعتبر ابن بسام - في مراجعته
إياه - متنبي الزمان، متسائلاً عن سيف دولته⁽¹⁰²⁾.

(98) بن شريفة، ابن لبال الشريفي، ص 113.

(99) أبو عبد الله محمد بن فُوح الحميدي، جذوة المقتبس في ذكر ولاية الأندلس (القاهرة: الدار
المصرية للتأليف والترجمة، 1966)، ص 113 - 114.

(100) ابن بسام الشتريني، ج 1، ص 35.

(101) غوث، ص 49. حين كان المؤلف يؤرخ لهذه الموازنة بين متنبي المشرق، ومتنبي
المغرب، ذكر أنه (قد حاولها من القدامى ابن خلكان، والذهبي وياقوت الحموي ويوسف بن يحيى...
المراكشي).

أبو نصر الفتح بن محمد بن عبيد الله بن خاقان، كتاب تاريخ الوزراء والكتاب والشعراء في
الأندلس المعروف بمطمح الأنفس ومسرح التأنس في ملح أهل الأندلس، تقديم وتحقيق مديحة
الشرقاوي (القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، 2001)، ص 163.

(102) ابن بسام الشتريني، ج 2، ص 319. يقول:

وإن تك أحمد هذا الزمان
فأين علي لنا أو حلب؟

على الرغم من أن المتنبي «مالئ الدنيا وشاغل الناس»، فإنه لم يشغل الأندلسيين عن منافسة أبي تمام، وادّعاء التفوق عليه أحياناً، فأبو العباس أحمد بن علي الكناني النحوي المنبوذ بـ «الرص» (ت 577هـ/ 1182م) «كان يقرأ عليه شعر أبي تمام، فمرّ فيه وُصفُ سيف، فقال: أنا أشعرُ منه، حيث أقول:

يَرُوغُهُمْ مُعَايَنَةً وَوَهْمًا وَلَوْ نَامُوا لَزَارَهُمْ خَيَالًا⁽¹⁰³⁾

ومدائح إدريس بن اليمان اليباسي (ت 450هـ/ 1058م) تُنسي زُهَيْرًا بدائعَه:

لَوْ خَطَرْتُ بِحَبِيبِ بْنِ أَوْسٍ طَوَى كُلِّ مَا حَاكَ فِي الْمَعْتَصِمِ⁽¹⁰⁴⁾

ونونية ابن زيدون - بحسب البونسي - «قَصَرَ عنها 'ابن أوس' وابن الجهم»⁽¹⁰⁵⁾.

رابعاً: محاكمة قصيدتين أندلسيتين أم ترجيح بين الطائيتين؟

هنا يتكامل البناء الداخلي لأركان هذا الفصل، المتمحض لأصدقاء المحاكمات النقدية في الأندلس، حيث تدرجنا من المفاضلة بين الشعر والنثر عموماً، إلى تنويع طرفيهما، بالوقوف أمام محاكمة بين كاتبين مشرقين، وأخرى بين شاعرين مشرقين، والآن ينهض الركن الرابع، محاكمة بين قصيدتين أندلسيتين تخضعان لتحكيم أندلسي.

كانت هذه المباحث كلها يَجْمَعُ بينها كَوْنُ التحكيم دائماً من نصيب الأندلسيين، حتى أن حُكْمَهُمْ كان على كاتبين وشاعرين من أشهر كُتَّاب المشرق وشعرائه، إيحاءً بتأهلهم للسلطة العليا في مجال النقد الأدبي، إلا أن

(103) أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن أبي بكر بن الأبار، التكملة لكتاب الصلة، تحقيق إبراهيم الأبياري، ط 2، المكتبة الأندلسية؛ 18 (القاهرة: دار الكتاب المصري؛ بيروت: دار الكتاب اللبناني، 1989)، ص 111.

(104) ابن بسام الشتريني، ج 3، ص 248.

(105) البونسي، ص، 533 - 534.

المبحث الأخير يَتَمَيَّزُ بِتَمَخُّضِهِ الْأَنْدَلُسِي تَقَاضِيًا، وتحكيماً. ولقد راعينا في ذلك - أيضًا - التدرج من الأعم إلى الأخص، مع عدم إغفال تاريخية هذه الظاهرة ذهنية وممارسة، عبر تطورها الزماني. ومما يعزز تماسك هذا البناء أن النطق بالحكم في حق النصين كان مرتبطاً أيضاً بمناط المفاضلة السابقة بين أبي تمام والمتنبي، لأنه نقل المفاضلة عبر القصيدتين الأندلسيتين إلى مدار التفاضل بين الطائيتين: أبي تمام والبحري، جاعلاً كل واحدة من القصيدتين الأندلسيتين تنتمي إلى مدرسة أحد القطبين.

القصيدتان اللتان يتمحور حولهما هذا المبحث قدّمهما إلى القراء الدكتور محمد بن شريفة في كتابه عن ابن رشيق المرسي، حيث عرّض الرسائل المتبادلة في شأنهما بين أدباء رُنْدَة برئاسة أبي البقاء الرُنْدِي، وابن رشيق في مَرْسِيَة، وهو ما يؤرخ لحوار أندلسي عبر هذه المحاكمة الأدبية، بين «رندة» الْمُتَقَاضِيَة من جهة، و«مرسية» القاضية من جهة أخرى. وعلى الرغم من أهمية النصين، فإنهما لم يَحْظَيَا - بحسب علمي - بالدراسة، ربما نظرًا إلى قرب عهد صدور كتاب ابن رشيق المرسي (2008)، إضافة إلى أن ابن شريفة كان يركز على إخراج هذه الكنوز من مخابثها - في الأغلب - من دون دراستها أدبيًا⁽¹⁰⁶⁾.

بما أن هذين النصين يندرجان في صميم أطروحة المفاضلات التي اشتغل عليها في الأدب الأندلسي، فقد اعتبرت أن القدر خباهما، حتى أضعهما هنا في إطار المحاكمة التي هي أفضل سياق لدراستهما. فهما - في الحقيقة - يمثلان محاكمة نقدية خالصة مكتملة العناصر:

- فأبو الطيب صالح بن شريف الرندي (ت 684 هـ / 1285 م) عندما وجه رسالة «رُفْعِ الدَّعْوَى فِي هَذِهِ الْقَضِيَةِ» من رندة إلى ابن رشيق المرسي، علل كتابه بأن «مَن مَوجِبُهُ - أَعَزَّهُ اللَّهُ - أَنْ قَوْمًا تَنَازَعُوا هُنَا فِي الْقَصِيدَتَيْنِ الْوَاصِلَتَيْنِ مَعَ هَذِهِ إِنْ شَاءَ اللَّهُ»⁽¹⁰⁷⁾.

(106) محمد بن شريفة، دراسة وتحقيق، ابن رشيق المرسي، 628 - 696 هـ / 1231 - 1296 م: حياته وآثاره (الرباط: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 2008)، ص 284 - 294.
(107) المصدر نفسه، ص 284.

هذا ما يؤكد ابن رشيقي أيضًا بقوله في الجواب: «وذكر ما وقع هنالك، حيث فُزسانُ اللسان، والمشار إليهم في البيان بالبنان، من التنازع في شأنهما والتفضيل بين أعيانهما»⁽¹⁰⁸⁾.

اقتضى تأزم الخلاف بين أدباء رندة أن يرفع أبو الطيب الرندي هاتين القصيدتين إلى ابن رشيقي، وقد أكد الأخير تسلمه لهما، قائلاً: «وصلت إفادة سيدي... مُثَحِّفًا بالقصيدتين اللتين بذكرهما أَسَامِرُ وَأَحَاضِرُ، وعلى شكرهما أَصَادِرُ وَأَنَاظِرُ، فوقفْتُ منهما على بِكَرَيْنِ لِفِكْرَيْنِ مُتَبَلِّجَتَيْنِ، جَمَالَ صُورَةُ، وَجَلَالَ هَيُولِي، مُتَبَرِّجَتَيْنِ، لَا تَبَرِّجُ الجاهلية الأولى»⁽¹⁰⁹⁾.

- هنا نتذكر تشنيع ابن أبي الخصال في القبول بالحكومة، وتهويله من شأنها، وهو ما يعني أن ذلك كان شعورًا مُشْتَرَكًا لدى الأندلسيين، فهذا ابن رشيقي المرسي يستعيد، بعد أكثر من قرن، الموقف ذاته، حيث أشار عليه الرندي «بتولي القضاء في ذلك، وإنفاذ الحكم»، فاستعظم الترشيع، قائلاً:

«فأنكرتُ - عَلِمَ الله - الولاية... وقلتُ: ما لي أُعْطِيَتْ عِنْدَهُ قَسَاوَةٌ من لين، واستَوْجِبْتُ الذَّبْحَ بغير سِكِّين، ومن عِلْمِهِ الكريم، ما كَانَ على القديم، في التحكيم»⁽¹¹⁰⁾.

بعد عرضه مواقف السلف من التحكيم، خصوصًا في قضية «صفين»...، يعلن قبوله مُكْرَهًا، بعد تَرَدُّد، تحت ضغط الرندي: «ثم إِنِّي رَجَحْتُ بَيْنَ تَوْفِيفِي مُبْطِئًا، وَتَصَرُّفِي مُخْطِئًا... فاستَصَوَّبْتُ أَمْرًا كَلَّهُ خَطَلٌ، وقلتُ: مُكْرَهُ أَخَاكَ لَا بَطْلَ»⁽¹¹¹⁾.

- حدد ابن رشيقي المُرْسِي لهذه المحاكمة - التي طالما تَهَيَّأَتْ - شروطًا، تَضْمَنُ للعدالة أن تأخذ مجراها، من دون مؤثرات خارجية أو داخلية، تشوِّش على مسارها، خصوصًا أن صاحبها مجهولان لديه، حيث لم يُغْلَنَّا أَضْلًا.

(108) بن شريفة، ابن رشيقي المرسي، ص 290.

(109) المصدر نفسه، ص 289.

(110) المصدر نفسه، ص 290 - 291.

(111) المصدر نفسه، ص 291.

هكذا أحضر وكلاء الأطراف، وتفاوض معهم في شأن المنهج الذي سيبُغى في المُقارَبة النقدية، للموازنة بين القصيدتين:

«فاشترطت أن لا نَسْتَبِدَّ بِقِيل، ولا نَسْتَمِدَّ إلا من دليل، وأشعرْتُ الحَذَرَ من حَضَرَ، وألا يُناظَرَ إلا من نَظَرَ، فقال بعض الحاضرين، ولسان المناظرين: ما المطلوب؟ وكيف الأسلوب؟ أتخلدُ إلى الاقتصار، على مواضع الاختيار؟ أم تلقى كَيْتَ وكَيْتَ... وتتبعهما يَيْتَ بيت؟

فقلت أتوسَّطُ للمقالين - كذا - ، حالاً بين حالين، وأتبعُ القول في المواضع الثلاثة، وأشير - فيما بعد - إلى السَّمن المُعْتَبَر أو الغُثَّاءة»⁽¹¹²⁾.

إن الرؤية الوَسْطِيَّة تنسجُم مع أرضية العدالة التي يريد هذا الحَكَمُ المُعْتَمَدُ أن يَذْخُوهَا، مهادًا لحُكمه الفضل المُتَظَر.

- إن من شروط العدالة المبتغاة، في مثل هذا الموقف، أن يقرأ الحَكَمُ القصيدتين قراءة متأنية، تؤسِّسُ تصوُّره الأوَّلِي في شأنهما، قبل الفضل الحاسم، وفقاً لقاعدة: «الحُكْمُ على الشيء فرْعٌ عن تصوُّره». وفي ضوء هذا، يقدم ابن رشيق المرسى قراءة مُركَّزة لكل واحدة من الخصمَين، تَخْتَزِلُ مجمل أبعادها في سطور قليلة، ولكنها عميقة، ليعطي انطباعاً أوَّلِيًّا بأنه قادر على استكناه جوهر كل منهما، حتى لا يشكك في قدرته على التمييز:

«أما إحداهما: فشامِخَةٌ بأنفِها، زاهيةٌ على أبناء صِنْفِها، لنُ تقنَعَ من التَّسامي ببَعْض، ولا ترى أن تَضَعَ قَدَمًا في أرض، بل اتَّخَذَتْ مِنْهاجًا، واتَّخَذَتْ إلى السَّماءِ مِغْراجًا، فلم تَرْضَ إلا بالهِلال نَزِيلًا، والنُّجُوم قَبِيلًا، والأُوج نِطاقًا، والشُّهْب رِواقًا...»⁽¹¹³⁾.

من الواضح أن هذا الوصف المكتنز الذي يقدمه الناقد الحَكَم، يلتقط سِمَةَ جوهرية، تهيمن على القصيدة الأولى، وهي «التسامي» وغزو الفضاء، عبر

(112) بن شريفة، ابن رشيق المرسى، ص 290 - 291.

(113) المصدر نفسه، ص 289.

الاستعارات الفلكية، حيث تبدأ هكذا:

خُذْهَا يَبِيتُ لَهَا الْهَلَالُ نَزِيلًا وَتَكَادُ تَأْتِي بِالنُّجُومِ قَبِيلًا
عَقَدْتُ عَلَى أَوْجِ السَّمَاءِ نِطَاقَهَا وَتَخَيَّرْتُ مِنْ شُهِبِهَا إِكْلِيلًا
وَاسْتَجْمَعْتُ مَاءَ الْمَجَرَّةِ عِنْدَهَا وَتَبَوَّأْتُ فِيَّ الظَّلَالَ مَقِيلًا
وَكَأَنَّمَا اسْتَلَبْتُ قَنَاعَ الشَّمْسِ إِذْ وَجَدْتُ أَبَا بَكْرٍ إِلَيْكَ سَبِيلًا⁽¹¹⁴⁾

لعلّ بلاغة هذا المِغْرَاج تكمن في أن تَسَامِي المقدمة كان باتّجاه المَمْدُوح الذي تَخَلَّصَتْ إليه بِعُروِج، لا بِزُؤُول.

«أما الثانية فلطيفةُ الشّمائِل، عُذْريةُ الوَسَائِل، واصلَة بِرَاحِهَا، مَدَى أَفْرَاحِهَا، مُنْتَعَة بِكَاسِهَا، مَحَاضِرَ جُلَاسِهَا، فَطُورًا تَبَرُّزُهَا دُرَّةً بِيضَاءً، تَحْمِلُ مِنْ عَشَجِدِيَّتِهَا نَقْطَةً صَفْرَاءً، وَتَارَةً يُظَلِّعُهَا هَالَةٌ فَلَكِيَّةٌ، وَتُعِيرُ هَلَالَهَا حَلِيَّةً مَلَكِيَّةً، فَهِيَ الرِّقَّةُ نَفْسُهَا، تَسْتَحْضِرُ لِتَالِي أَنَسِهَا، وَتَزْتَاحُ لِأَيَّامِهِ... وَتُجِيبُ دَاعِيَهُ بِمَا أَمَرَ، ثُمَّ لَا تَحْلُو - مَعَ ذَلِكَ - مِنْ عِزٍّ تَتَقَيَّأُ ظِلَالَهُ، وَتَبَوَّأُ عِنْدَ الْحَادِثَاتِ جَلَالَهُ»⁽¹¹⁵⁾.

لعل أهم ما التقطه هذا الناقد العبقرى من مميزات هذه القصيدة الثانية، هو ازدواجها - في المقدمة - بين نَفْحَةِ الْحُبِّ الْعُذْرِيِّ وَلَفْحَةِ الْكَأْسِ الْخَمْرِيِّ، مَعَ أَنَّ طَابَعَ اللّهُوَ هَذَا لَا يَطْفِئُ عَلَى مُتَّكَأِ الْعِزِّ الَّذِي يُسَيِّدُ إِلَيْهِ الشَّاعِرُ ظَهْرَهُ، حِينَ يَتَخَلَّصُ إِلَى مَدْحِ مَغْشَرٍ، سَادَتِهِ ذُووُ مُنْعَةٍ وَعِزَّةٍ... فَالْقَصِيدَةُ تَبْدَأُ - هِيَ الْآخَرَى - هَكَذَا:

خُذْهَا كَمَا هَبَّ النِّسِيمُ عَلِيلًا تَشْفِي الْمُحِبَّ مِنَ الْحَبِيبِ غَلِيلًا
رَاحًا إِذَا عَلَلَّتْ نَفْسَكَ بِالْمُنَى يَوْمًا فَحَسْبُكَ بِاسْمِهَا تَغْلِيلًا
مَا كَأْسُهَا مَا خِلَتْ لَكِنْ دُرَّةً بِيضَاءً تَحْمِلُ عَشَجَدًا مَحْلُولًا
وَإِذَا خَشِيتَ - وَلَا خَشِيتَ - حَوَادِثًا فَتَبَوَّأِ الْعِزَّ الْمَنِيعَ صَقِيلًا

(114) انظر القصيدة كاملة في: بن شريفة، ابن رشيقي المرسي، ص 285.

(115) المصدر نفسه، ص 289.

مِنْ مَعَشَرَ وَرَثُوا الْعُلَا عَنْ سَادَةِ طَابُوا فُرُوعًا فِي الْعُلَى وَأَصُولًا⁽¹¹⁶⁾

- بعد هذه القراءة المتأنية، النافذة إلى أعماق القصيدتين، بدأ العدُّ التنازلي للوصول إلى الحُكْم النهائي، حيث وضعهما في المُخْتَبَر، للتمييز بينهما، «فَعَرَضْتُ السَّيْكَتَانِ عَلَى الْمَعْيَارِ، وَاعْتَبَرْتُ حَقَّ الْإِغْتِبَارِ، فَبَانَ الْفَضْلُ لَأَهْلِهِ، وَامْتَأَزَ وَغَرُّ الْمُرْتَكِبِ مَنْسَهْلُهُ»⁽¹¹⁷⁾.

- فبعد تمحيص السَّيْكَتَيْنِ الْمُتَنَازِعَتَيْنِ قَصَبَ السَّبْقِ، كان لا بُدَّ في النهاية من تَرْجِيح إحداهما على الأخرى، على الرغم من اشتراكهما في الروعة والإبداع. وقد اختارَ أَنْ يَكُونَ الْحُكْمُ النَقْدِي عَلَى الشَّعْرِ بِالشَّعْرِ: «وَنَفَذَ الْحُكْمَ بِمَا يَصِلُكُمْ مَنَظُومًا فِي قَصِيدَةٍ نَسَجْتُهَا عَلَى مَنَوالِهِمَا، وَصَمَّنتُهَا شَرْحَ أَحْوالِهِمَا، وَأَصْحَبْتُهُمَا إِيَّاهَا، لِتَكُونَ لَهُمَا كَالْخَدِيمَةِ، وَعَلَيْهِمَا كَالْتِمِيمَةِ، فَمَا عَلَيَّ أَنْ أَرْضِي الْخَصْمَيْنِ، وَلَا أَنْ أَجْمَعَ فِي قَضِيَةِ بَيْنِ حُكْمَيْنِ...»⁽¹¹⁸⁾.

ثم يَعرِضُ الْقَصِيدَةَ الْقَاضِيَةَ، مُتَشَبِّعَةً بِمُعْجَمِ الْحُكُومَةِ: الْقَضَاءُ - الْقَضِيَّةُ - التَّسْجِيلُ - الْخَصْمَانِ - الْحُكْمُ - الْفَتْوَى - التَّفَاضُلُ - التَّنَاقُصُ - التَّنَازُعُ - الْحِجَاجُ - التَّنَازُلُ....

خُذْهَا تُسَجِّلُ حُكْمَهَا تَسْجِيلًا	وَتَصِيرُ أَضْلًا فِي الْقَضَاءِ أَصِيلًا
فَتَوَى إِمَامٌ أَوْ حُكُومَةٌ عَادِلٌ	مَا كَانَ جَاهُكَ مُخْطِئًا وَمَذِيلًا
حَكَمْتَنِي فَرَأَيْتُ ذَاكَ وَلَايَةً	خَلَعْتَ عَلَيَّ مِنَ الْجَمِيلِ جَمِيلًا
لَمْ أَسْتَطِعْ صَرْفًا لَهَا فَكَأَنَّنِي	أَقْبَلْتُ أَمْحُو رَسْمَهَا تَقْيِيلًا
وَعَلِمْتُ أَنِّي لَمْ أَكُنْ أَهْلًا لَهَا	حَتَّى كَسَيْتُ حَلِيهَا تَأْهِيلًا ⁽¹¹⁹⁾

ثم بعد هذه المقدمة الماهدة، يؤكد استعداده للقول الفضل، بعد التَّروِّي،

(116) بن شريفة، ابن رشيق المرسي، انظر: القصيدة الثانية كاملة (ص 287).

(117) المصدر نفسه، ص 291.

(118) المصدر نفسه، ص 291.

(119) المصدر نفسه، انظر القصيدة «القاضية» كاملة (ص 291 - 293).

وأخذ الحِيطَةَ اللازمة، واثقاً من مُضْداقِته، وعدم قابليته للتَّقْض، على الرغم من احتدام النزاع:

فَلأَقْضِيَنَّ عَلَى الزَّمانِ قَضِيَّةً لَا نَسْخَ يَلْحَقُهَا وَلَا تَبْدِيلًا
إِيَّاهُ أَتَى الْخُصْمَانِ يَعْجِزُ عَنْهُمَا عِلْمِي فُرُوعًا، وَالْعُلُومُ أَصُولًا
وَتَنَاوَيْتَنِي الضَّرَّتَانِ وَإِنَّمَا حَصَلْتُ لَدَيَّ الدَّرَّتَانِ حُصُولًا
وَمَلَكَتْ نَدْمَانِي جُذَيْمَةً لَا أَرَى بِهِمَا بَدِيلًا مَالِكًا وَعَقِيلًا
وَعَرَفْتُ أَنَّ الْحُرَّتَيْنِ أَطَالَتَا لِلْحُلَّتَيْنِ مِنَ الْبَدِيعِ ذُيُولًا
وَسَمِعْتُ لِلشُّعْرَيْنِ إِلَّا أَنَّنِي لِلشُّعْرَيْنِ نَسَبْتُ مَا قَدْ قِيلَا

إلى هنا تبقى القصيدتان مُنْذِمَجَّتَيْنِ فِي نَسِيجِ الْخِطَاب، عبر صيغة التثنية، تشتركان المواصفات من دون تَمَيُّز: - «الخصمان» - «الضرتان» - «الدرتان» - «نديما جذيمة» - «الحرتان» - «الحلتان» - «الشعرين» - «الشعرين» - «عنهما» - «أطالتا»...

إلا أن الناقد الحصيف سرعان ما خرَّج من توحيدهما في الوصف، إلى تخصيص كل واحدة منهما بصفة مائزة، حيث جَعَلَ الأولى شامخة بأنفها، نظرًا إلى تساميتها المُشار إليه آنفًا، بينما جعل الثانية «رخيمة النغمات»، إحياءً بَرَقَّةِ الْحُبِّ النافع من مُسْتَهْلَها....

وَلَرُبَّ شَامِخَةٍ هُنَاكَ بِأَنْفِهَا لَمْ تَرُضْ إِلَّا بِالنَّجُومِ قَبِيلَا
وَرَخِيمةُ النَّغَمَاتِ لَوْ قَبَّلَتْهَا لَشَفَى الْمُحِبُّ مِنَ الْحَبِيبِ غَلِيلَا

اتخذ هنا آلية فنية ليوضح أيهما «الشامخة» وأيهما «الرخیمة»، وذلك من خلال آلية التضمين، حيث اقتبس من مطلع القصيدة الأولى نهاية عجزه: «بالنجوم قبيلًا»، كما اقتبس من مطلع الثانية عجزه كاملاً: «وشفى المحب من الحبيب غليلاً».

فهاتان إحالتان ذكيتان لفك اشتباك عنصرَيِ الثنائية المُتلاحمة فيما قَبْلَ هذين البيتين، لكنه سرعان ما عاد إلى خطاب التثنية مرة أخرى، ليؤزِّم قبل الحل عقدة الصراع في معترك الْحِجَاجِ بَيْنَ الضَّرَّتَيْنِ المتنافستين، متشبِّهاً على الرغم

من ذلك بَتَحَرِّي العَدْل في الحُكْم الفاصل في ما تجاذبته حُجَج المرافعات:

لَمَّا تَنَازَعَتَا الكلامَ أَطَالَتَا	فَاعَزَتْ سَمْعِي وَاسْتَعَدْتُ طَوِيلَا
وَامْتَدَّ فِي عَقْدِ الحِجَاجِ وَحَلَّهَا	بَاعُ التَّنَاطُرِ مُثَبَّتَا وَمُحِيلَا
وَرَعَيْتُ فِي نَظْمِ القَرِيضِ وَنَقْدِهِ	بَابَا مِنَ الأَدَبِ الحَفِيلِ حَفِيلَا
يُغِطِي المَطَالِعَ وَالمَقَاطِعَ حَقَّهَا	وَيُعَلِّمُ التَزَكِيَّ وَالتَّخْلِيلَا
حَتَّى إِذَا لَاحَ التَّفَاضُلُ غُرَّةً	فِي وَجْهِ مُثَبِّتِهِ وَرَاقَ حُجُولَا
لَمْ أَسْتَجِزْ فِي الفِكرِ حُكْمًا فَاصِلَا	حَتَّى أَوْفَى شَرْطَهُ تَكْمِيلَا
وَأَقِيمُ لِلإِغْذَارِ فِيهِ رِجَالَهُ	وَلِكُلِّ خَضَمٍ مِنْ ذَوِيهِ وَكِيلَا

إنها أجواء المحاكمة بمختلف تجلياتها، وقد اتضحت الرؤية، ونفذت البصيرة، واشتُوفيت الشروط، وحن وقت إعلان الحكم.

- لعل من المفارقات العجيبة أن الحكم الفاصل في هذه المُفاضلة جاء مُتَنَزِّلًا في سياق الموازنة السابقة بين المتنبي وحييب، ليحولها إلى الطائيين: أبي تمام والبحثري، بحيث أعاد كل واحدة من القصيدتين المتنافسين هنا، إلى أحد القطبين اللذين يمثلان في - الوقت ذاته - مدرستي الطبع والصنعة، مُقَلِّدًا رَأْيَ أَبِي عَلِي الحَاتِمِي فِي الطَائِيَيْنِ، وَمِنْ ثَمَّ فِي القَصِيدَتَيْنِ موضوع المحاكمة، مفضلًا الثانية المنتمية إلى مدرسة أبي تمام، على الأولى المنضوية إلى لواء مدرسة البحتري، فيقول:

فَكَفَى الَّتِي قَامَتْ عَلَيَّ تَعَزُّزًا	وَشَفَى الَّتِي رَاقَتْ حُلَى وَقَبُولَا
إِنِّي رَضِيتُ البُحْثَرِيَّ لِهَذِهِ	وَلِهَذِهِ الطَّائِيَّ مِنْهُ بَدِيلَا
وَرَضِيتُ لِي بِالحَاتِمِيِّ مُقَلِّدًا	فِي حُكْمِهِ فِي الطَّائِيَيْنِ دَلِيلَا
فَقَضَيْتُ لِلأُخْرَى بِفَضْلِ مَزِيَّةٍ	مَعَ أَنِّي لَمْ أَلْغِ فَضْلَ الأَوَّلَى

إنه الحكم النهائي الذي جاء - هو الآخر - متسمًا بصياغة دقيقة في معجمه القضائي، المحكوم بمنطق الموازنة، في الإجمال والتفصيل، واللف والنشر، والذي يمكن أن نختزله في الخطاطة التالية:

القصيدة التي راقَت

أبو تمام

الصنعة

الحاتمي

ابن رشيق المرسي

القصيدة التي فاقت

البحري

الطبع

الحاتمي

ابن رشيق المرسي

لعل الخلاصة التي توصل إليها هذا الأخير تنقل المفاضلة بين القصيدتين إلى مدار الطبع والصنعة، وهو مدار طالما سبحت فيه جل المفاضلات السابقة، بشكل أو بآخر، حيث اعتمده ابن شهيد - مثلاً - معياراً لتفاوت طبقات الأدباء، مُحدِّداً تركيبته السحرية بطريقة طريفة، بحسب ما رأينا سابقاً، كما أنه أيضاً كان الخلفية الأساسية للمفاضلة بين حبيب والمتنبي.

كانت الأدبيات الأندلسية - في الأغلب - متأرجحة بين الطبع والصناعة، عبر ازدواجية متحركة في الخلفية التاريخية، المتأصلة في وجدان الأندلس، المتنازع بين الحجاز والعراق، فابن الزقاق أبو الحسن علي بن عطية البلنسي (ت 528هـ/ 1134م) - مثلاً - يُحلِّيه صاحب «سَمَطُ الْجَمَان» بأنه «ذو الأنفاس السَّحرية الرَّقاق، الْمُتَصَرِّفُ بَيْنَ مطبوع الحجاز ومصنوع العراق»⁽¹²⁰⁾، وهم يعتبرون الجمع بينهما ذروة الإبداع، حيث يقول أبو جعفر ابن جرج، أحد أدباء عصر الطوائف: «فكيف نُذَارِعُكَ هذا البَسَاطَ، وأنتَ تَفْتَنُ من الكلام بين المطبوع والمصنوع»⁽¹²¹⁾.

إلا أن رائحة ترجيح الطبع البحري على الصنعة التَّمامية تتضح أكثر حين يصف ابن بسام أدباء إشبيلية بأن «طريقهم في الشعر، الطريقة المثلى، التي هي طريقة البحري في السلاسة والمتانة، والعذوبة والرصانة»⁽¹²²⁾.

لكن هناك من يرى أن البحري وأبا تمام معاً يمثلان الصنعة، حيث يقول

(120) أبو حسن علي بن موسى بن سعيد المغربي، المغرب في حلى المغرب، وضع حواشيه خليل المنصور (بيروت: دار الكتب العلمية، 1997)، ج 2، ص 261.

(121) ابن بسام الششتيني، ج 3، ص 295.

(122) المصدر نفسه، ج 2، ص 4.

أبو بكر ابن السراج الشتريني (ت 549هـ / 1154م) في جواهر الآداب، مقسمًا البلاغة: «أما المطبوع فهو الأصل الموضوع، الذي عليه المدار، وبه الاقتدار، لأن العرب لم تكن تنظر في أعطاف كلامها، ولا تلتزم البديع في نثرها ونظامها، بل كانت تعتمد في بلاغتها على طبعها وفصاحتها.

ربما بدر منها المصنوع، سليمًا من التكلف، غنيًا عن التعسف، فيحسن في النفوس موقعه.

أما الصنعة من المحدثين كأبي تمام والبحري وغيرهما، فإنهم لما آثروا المصنوع جاذبوه فَهَرَبَ، وغالبوه فاستصعب، فأكْرَهُوه حتى ذُلَّ، وأكثرُوا منه فمُلَّ، ولو اقتصروا على ما سَمَحَ به الطبع، لعُدَّ مَذَاقُه، وطابَ عَرْفُه وحُسْنُ إشراقِه، وأعجزَ وصفُه»⁽¹²³⁾.

بعد هذا التحليل الذي يفرق بين المطبوع الفطري والمصنوع العفوي، ثم الصنعة المتكلفة، يقوم ابن السراج الشتريني بتركيب الثنائية، جامعًا بين الطرفين عبر ثنائية اللفظ والمعنى أيضًا، «فإذا اتَّفَقَ تحسُّنُ الطبع المعاني، وتحسُّنُ الصنع المَباني، كانت الغاية في الكمال والنهاية»⁽¹²⁴⁾.

غير بعيد عن هذه الرؤية التركيبية يتأسس حُكْمُ ابن رشيق المرسي على القصيدتين المتنافستين، جامعًا بين منزعهما في الجودة، إلا أنه هنا يتجاوز إلى أبي تمام رمز الصنعة، مخالفًا الاتجاه العام للذوق الأندلسي، انسجامًا ربما مع روح العصر الذي ينتمي إليه، والذي يبدو أنه كان قد دخل في معمعان الصنعة، بحسب ما يتجلى من القصائد الماثرة في آثاره، المتبادلة بينه وبين معاصريه، والتي يتلاعبون فيها بالقوافي، لتبني على «التشريع»، حيث تكون للقصيدة قافيتان، أو على «الإرصاد» الذي يسمح باكتشاف القوافي، وحتى لو حذفت كتابة، وهو ما يعني أن هذا كان هو الذوق السائد، والمشارك بينه وبين أبي الطيب الرندي وزمرته الذين حَكَّموه في القصيدتين.

(123) محمد قرقران، «أبو بكر محمد بن عبد الملك الشتريني «ابن السراج»: جواهر الآداب وذخائر الشعراء والكتاب» (أطروحة دكتوراه، كلية الآداب أكاد - الرباط، 1991 - 1992)، ص 7.

(124) المصدر نفسه، ص 7.

الفصل السادس

المبادعات الأندلسية: رهان البيان

يا حاتمَ الكرماءِ وأحمدَ الشعراءِ
بادفئتَ بلالٍ سواطعِ الألاءِ
«أبو علي إدريس»⁽¹⁾

لعل أول ما يتبادر إلى الذهن عند الحديث عن المفاضلات في الأدب هو المعارضات، باعتبارها أكثر هذا الباب شيوعاً وتداولاً وتناولاً، خصوصاً في الأدب الأندلسي⁽²⁾.

إلا أنني تنكبت عنها لهذه الأسباب ذاتها، ويممت وجهي شطر زاوية معينة من المفاضلات، هي «المُبادعات» الأدبية، تجافياً عن المستهلِك المَكروور، ومرادة لمناطق البحث الأكثر جِدَّةً وجدارة بالتنقيب وإعادة التركيب، حيث إن المبادعات تلامس أكثر أوتار المفاضلة حساسية، إذ تنخرط العبقریات ضمنها في مسابقات مباغتة، لم تمهّد لها شروطها الموضوعية والذاتية، قبل اقتحام الحُلبة، إمعاناً في اختبار القدرات الإبداعية للأديب الأندلسي في شعره ونثره،

(1) أبو الحسن علي بن بسام الشستري، الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، تحقيق سالم مصطفى البدری، 4 ج (بيروت: دار الكتب العلمية، 1998)، ج 3، ص 107.

(2) انظر: إيمان السيد أحمد الجمل، المعارضات في الشعر الأندلسي (إربد: عالم الكتب الحديث، 2006).

باستفزاز طاقاته الكامنة، في مواجهة التحدي الإبداعي الذي قد يتحول إلى تحدٍّ وجودي، يكون النجاح فيه أو الإخفاق قضية حياة أو موت، أكثر منها قضية ربح أو خسارة ماديّين أو معنويّين، ولا سيما عندما يصدر اقتراح الارتجال من سلطة عليا مهيمنة وقاهرة وقادرة على إلحاق النفع والضرر معاً، بمن شاءت، متى شاءت، وكيفما شاءت، من دون كبير وازع يتحكم في رغباتها أو في نزواتها، كما سنرى في المباحث اللاحقة؛ فهذه الأسباب والبواعث النفسية المركبة واجهها الأديب الأندلسي أكثر من مرة، فأفرزت هذا الرحيق الإبداعي المنبعث من دم القلب، في لحظة انفعال مشحونة بالتوتر، رغبا في الجوائز المرصودة وفي تحقيق الذات واستشعار الفوز في المنافسة، ورهبا من نقمة المقترح المتسلط ومن مرارة الإخفاق، وطربا حيث يكون الباعث على الارتجال عنصرا جمالياً في صوته «كالغناء»... أو في منظره الإنساني أو الطبيعي.

هنا تكون للأندلس علاقة خاصة بظاهرة المبادعات، تفسر انتشارها في هذه البيئة بشكل لافت، إذ إن هذا الفردوس المفقود، بكل مكونات الجنة فيه، كان جوّه يتنفس إبداعاً، ويتكلم شعراً وخُطباً وترسلاً، يتفجّر فيه شلال الارتجال والبديهة أحياناً كثيرة، متى لامست المناسبة زرّه الحساس، بحسب المباحث الأربعة التالية:

أولاً: البديهة والروية: تراجع الكفتين

لكل واحد من طرفي هذه الثنائية موقعه، ومقتضياته، في عملية الإبداع، ولكل منهما أنصاره، الأمر الذي يفتح باب المفاضلة بينهما واسعاً، ولتأصيل هذا الموضوع يؤطره أبو عثمان الجاحظ في خلفيته الحضارية الأوسع، متلمساً ظلالها الإثنية، جاعلاً الروية لصيقة بالفرس: «الثقافة العجمية الحضرية»، والارتجال خاصاً بالعرب: «الثقافة البدوية»، حيث يقول: «إنَّ كلَّ كلام للفرس، وكل مَعْنَى للعجم، فإنما هو عن طول فكرة، وعن اجتهاد وخلوة ومُشاورة ومعاونة، وعن طول تفكر، ودراية الكتب، وحكاية الثاني عِلْم الأول، وزيادة الثالث في عِلْم الثاني، حتى اجتمعت ثمار تلك الفِكر عند آخرهم.

كُلُّ شَيْءٍ عِنْدَ الْعَرَبِ بَدِيهَةٌ وَارْتِجَالٌ⁽³⁾، وكأنه إلهام، وليس هناك معاناة ولا مكابدة، ولا إجمالة فكر، ولا استعانة، وإنما هو أن يَصْرِفَ وَهْمُهُ إِلَى الْكَلَامِ، وإلى رجز يوم الخِصام، أو حين يَمْتَسِّحُ عَلَى رَأْسِ بَشَرٍ، أو يَخْذُو بِبَعِيرٍ، أو عند المُمَارَعَةِ أو المُنَاقَلَةِ، أو عند صِرَاعٍ، أو في حَرْبٍ، فما هو إلا أن يَصْرِفَ وَهْمُهُ إِلَى جُمْلَةِ الْمَذْهَبِ، وإلى الْعُمُودِ الَّذِي إِلَيْهِ يَقْصُدُ، فتأتيه المعاني أرسالا، وتُثَالِ الْأَلْفَاظُ اثْنَالًا، ثم لا يَقِيْدُهُ عَلَى نَفْسِهِ، وَلَا ... أَحَدٌ مِنْ وَلَدِهِ، وليس فيهم من حَفِظَ عِلْمَ غَيْرِهِ، وَلَا اخْتَذَى عَلَى كَلَامٍ قَبْلَهُ، فَلَمْ يَحْفِظُوا إِلَّا مَا عَلِقَ بِقُلُوبِهِمْ، وَالتَّحَمَّ بِضُدُورِهِمْ، وَاتَّصَلَ بِعُقُولِهِمْ، مِنْ غَيْرِ تَكَلُّفٍ، وَلَا تَحَفُّظٍ، وَلَا طَلَبٍ⁽⁴⁾.

إذا كانت سَجِيَّةُ الْعَرَبِ الَّتِي فُطِرُوا عَلَيْهَا فِي الْأَصْلِ تَجَنُّحٌ إِلَى الْارْتِجَالِ، كَمَا أَنَّ فِطْرَةَ الْعَجَمِ تَمِيلُ إِلَى التَّرَوِّيِّ وَالتَّفَكِيرِ الْعِلْمِيِّ، فَكَيْفَ حَافِظُ كُلِّ طَرَفٍ عَلَى خُصُوصِيَّتِهِ، بَعْدَ انْدِمَاجِ الْجَمِيعِ فِي بَوْتَقَةِ الْحَضَارَةِ الْإِسْلَامِيَّةِ الْمُسْتَوْعِبَةِ لَغَيْرِهَا مِنْ حَضَارَاتِ الْأُمَمِ الْآخَرَى؟

ربما يكون كلام الجاحظ لا يزال ساري المفعول - في واقعنا الراهن - على الرغم من تقادمه، حيث يمكن أن نجد فيه تفسيرًا لواقع العرب المتردّي وواقع الغرب المتقدم.

إلا أن ما يعيننا هنا هو علاقة رؤية الجاحظ بواقع الأدب الأندلسي، حيث يتبدّى أن أصداءها مسموعة، من خلال كلام القاضي عياض الذي يرى مفاضلاً أن العرب «أوتوا من ذَرَابَةِ اللِّسَانِ. مَا لَمْ يُؤْتَ إِنْسَانٌ، وَمِنْ فَصْلِ الْخُطَابِ، مَا يَقِيْدُ الْأَلْبَابِ، جَعَلَ اللَّهُ لَهُمْ ذَلِكَ طَبْعًا وَخِلْقَةً، وَفِيهِمْ غَرِيزَةٌ وَقُوَّةٌ، يَأْتُونَ مِنْهُ - عَلَى الْبَدِيهَةِ - بِالْعَجَبِ، وَيُذَلِّلُونَ بِهِ إِلَى كُلِّ سَبَبٍ، وَيَخْطُبُونَ - بِدِيهَةٍ -

(3) الجاحظ هنا لا يفرق بين مصطلحي البديهة والارتجال، خلأ لابن بسام الشتريني، انظر: ابن بسام الشتريني (1998)، ص 22، أنا مدونتنا فقد استحوذت عليها البديهة ومشتقاتها، وقلما استخدمت الارتجال.

(4) أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، البيان والتبيين، 4 ج في 2 (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1968)، ج 3، ص 49 - 50.

في المَقَامات وشديد الحَظَب، ويرتجزون به بين الطعن والضرب»⁽⁵⁾.

من الواضح أن مساق الكلام هنا يتجه إلى تفضيل العرب بهذه الخصيصة، وذلك ما يوحى بتفضيل الارتجال في حد ذاته. وبما أن أحكام القضاة يجب أن تكون مؤسسة، فإن القاضي عياض يعلل رأيه السابق بقوله: إن «اللفظ إذا اتبع المعنى الصحيح، كان أصعب، ولهذا قيل: فلان يكتب كما يقال له، وفلان يكتب كما يريد، وللأول على الثاني فضل، وبينهما شأو بعيد»⁽⁶⁾.

محك الاقتراح الذي أشار إليه القاضي عياض هو القسطاس المستقيم الذي تتمايز - في كفتيه - قدرات الإبداع، فليس من يكتب كما أراد ومتى أراد، كمثّل من تملّى عليه شروط الكتابة، في وقت لا يقبل التأجيل، ولا سيما إذا كان الأمر يتمتع بسلطة قاهرة، ويحاط بأبهة ذات رهبوت، يستطير بها العقول، ويستفز القرائح، وإلى ذلك أشار ابن شهيد: «وإنما يتبيّن تقصير المُقَصِّر، وفضلُ السابق المُبَرِّز، إذا اضطكّت الرُّكْبُ، وازدَحَمَتِ الحِلَقُ، واستعجلَ المقال، ولم تُوجَدْ فُسْحَة لِفِكْرَة، ولا أُمَكْنَتُ نَظْرَة لِرَوِيَّة، أو في مجالس الملوك عند أنسها وراحتها، فإنه يقع منها ويَجْري لديها ما لا يَنفَعُ له الاستعداد، ولا يَنفَعُ فيه غيرُ الطبع والغريزة المُتَدَفِّقَة»⁽⁷⁾.

هذا المنحى المُزَكِّي للبديهة في مثل هذه المواقف الحاسمة يوافق مقولة المأمون (ت 218 هـ / 833 م)، راعي المناظرات في أوج ازدهار الدولة العباسية، حين قال: إنه «بالإحسان في البديهة تفاضلت العقول»⁽⁸⁾.

هناك قِبَسَات أندلسية تسير في هذا الاتجاه، فابن زيدون يمجّد ممدوحه بأنه:

(5) أبو العباس أحمد بن محمد المقرئ، أزهار الرياض في أخبار القاضي عياض، تحقيق سعيد أحمد أعراب ومحمد بن تاووت الطنجي (الرباط: اللجنة المشتركة لنشر التراث الإسلامي بين حكومة المملكة المغربية وحكومة دولة الإمارات العربية المتحدة، [د.ت.ا.])، ج 4، ص 176.

(6) المقرئ، أزهار الرياض، ص 178.

(7) ابن بسام الشتريني (1998)، ج 1، ص 151.

(8) أبو العباس أحمد بن عبد المؤمن الشريشي، شرح مقامات الحريري، وضع حواشيه إبراهيم شمس الدين، 3 مج (بيروت: دار الكتب العلمية، 1998)، مج 1، ص 87.

أَغْنَتْ قَرِيحَتُهُ مَعْنَى تَجَارِيهِهِ وَنَابَتْ اللَّمَحَةُ الْعَجَلَى عَنِ الْفِكْرِ⁽⁹⁾
ويقول:

رَوَيْتُهُ فِي الْحَادِثِ الْإِدَّ لَخْظَةً وَتَوْقِيْعُهُ الْجَالِي دُجَى الْخُطْبِ أَخْرَفُ⁽¹⁰⁾

إذا كان ابن زيدون هنا قد صرف تفضيل البديهة إلى مَدَارٍ أَوْسَعٍ من الشعر والأدب عمومًا، فإن ذلك مَنَهِجُ إِخْوَانِهِ الْأَنْدَلُسِيِّينَ، الَّذِينَ رَزَّجُوا بِالْبَدِيْهِةِ فِي مَخْتَلَفِ مَنَاحِي الْحَيَاةِ، رُبَّمَا مُصَدِّقًا لِقَوْلِ الْجَاخِظِ فِي تَعْمِيْمِهِ السَّابِقِ، بِأَن «كُلَّ شَيْءٍ عِنْدَ الْعَرَبِ بَدِيْهِةٌ وَارْتِجَالٌ»، فَهَذَا عَبْدُ الْجَلِيلِ بْنِ وَهْبُونَ، يَفَاضِلُ بَيْنَ بَدِيْهِتِهِ شَاعِرًا، وَبَدِيْهِةٍ مُدَدُوْحَةٍ الرَّشِيدِ بْنِ الْمَعْتَمِدِ (ت 484هـ/ 1091م) وَاهْبَا، مُرْجِّحًا الْآخَرَى عَلَى الْأُولَى⁽¹¹⁾، وَمَنْ مُلَّحِ ابْنِ الْمِلْحِ (ت 500هـ/ 1107م)، أَنَّهُ يَخْضَعُ تَبَادُلَ الْمَوَدَّةِ لِمِيزَانِ الْبَدِيْهِةِ وَالرَّوْيَةِ⁽¹²⁾

أَوْغَلَ ابْنُ بَرْدٍ الْأَصْغَرُ (ت 445هـ/ 1053م) بِالْبَدِيْهِةِ، فَنَقَلَهَا مِنَ الشَّاعِرِ إِلَى حُسْنِ الْمَحْبُوبِ⁽¹³⁾، بَلْ إِنْ أَدْبَاءُ الْأَنْدَلُسِ لَمْ يَكْتَفُوا بِهَذَا كُلِّهِ، حَتَّى رَزَّجُوا بِشَنَائِيَةِ الْبَدِيْهِةِ وَالرَّوْيَةِ فِي مَعَمَّعَاتِ الْحَرْبِ وَالْمُبَارَزَةِ، مَفْضَلِينَ الْارْتِجَالَ هُنَا⁽¹⁴⁾، أَوْ مُوَفِّقِينَ بَيْنَهُمَا مِنْ دُونِ تَرْجِيْحٍ، بِحَسَبِ قَوْلِ أَبِي الْفَضْلِ بْنِ حَسْدَايَ، مُتَحَدِّثًا عَنْ أَبِي مَرْوَانَ عَبْدِ الْمَلِكِ ابْنَ رَزِينَ (ت 496هـ/ 1103م) وَتَفَرُّدِهِ بِالْإِبْدَاعِ فِي كُلِّ مَجَالٍ: «قَدْ قَصَرَ اللَّهُ عَلَيْهِ الْإِبْدَاعَ، فَطَوَّرًا فِي النَّدِيِّ بِرَاعَةِ خُطْبَيْهِ، وَبِلَاغَةِ كَاتِبٍ، وَطَوَّرًا فِي الْوَعْيِ بِبَدِيْهِةِ طَاعِنٍ، وَرَوْيَةِ ضَارِبٍ»⁽¹⁵⁾.

(9) ابن بسام الشتريني (1998)، ص 214.

(10) المصدر نفسه (1998)، ج 1، ص 231.

(11) المصدر نفسه (1998)، ج 2، ص 301.

بادهتني بأيد لا يقوم بها ما في لسان من قُضد ومن لدد
(12) المصدر نفسه (1998)، ج 2، ص 282: وآخر

قد فاجأته الود أولا بديهة ساع ماجد وأديا
(13) المصدر نفسه (1998)، ج 1، ص 321.

يا شاعر الحسن بي ترفق لا تقتلني به بديها
(14) المصدر نفسه (1998)، ج 1، ص 87: حيث يقول ابن عمار:

روى ليضرب وابتدعت بطعنة إن الطعان بدائه الفرسان

(15) أبو حسن علي بن موسى بن سعيد المغربي، المغرب في حلى المغرب، وضع حواشيه =

لأبي بكر محمد بن القصيرة (ت 508هـ/ 1114م) على لسان المعتمد بن عباد: «فتقدمت في معسكر أَلْفَتُهُ يَدُ الإِغْجَالِ، وحالت البديهةُ بينه وبين الاحتفال»⁽¹⁶⁾.

إذا كانت هذه اللَّمْعُ - في أغلبها - توحى بتفضيل البديهة، فإن هناك أيضًا ما يوحي بترجيح كفة الرُّوْيَةِ على مذهب ابن الرومي (ت 283هـ/ 896م)⁽¹⁷⁾ فالحميدي (ت 488هـ/ 1095م) يروي عن ابن حزم هذه القصة الدالة على ما أَلَمَحْنَا إليه، حيث «إِنَّ المنصور بن أبي عامر لما فتح «شنت ياقب»، وغيرها من القلاع الحصينة، التي يقال إن أحدًا لم يصل إليها قبله، اسْتُدْعِيَ أبو عمر أحمد بن دراج، وأبو مروان عبد الملك بن إدريس المعروف بابن الجزيري، وأمرًا بإنشاء كُتُب الفتح إلى الحضرة، وإلى سائر الأعمال.

أما ابن الجزيري فقال: سمعًا وطاعة، وأما ابن دراج فقال: لا يتم لي ذلك في أقل من يومين أو ثلاثة، وكان معروفًا بالتنقيح والتجويد والتؤدة، فخرج الأمر إلى ابن الجزيري بالشروع في ذلك، فجلس في ظل السرادق، ولم يبرح حتى أكمل الكتب في ذلك، وقيل لابن دراج، افعل ذلك على اختيارك، فقد فُسِّحَ لك فيه، ثم جاء بعد ذلك بنسخة الفتح، وقد وَصَفَ الغَزَاةَ من أولها إلى آخرها، ومَشَاهِدَ القتال، وكيفية الحال، بأحسن وُضْفٍ، وأبدع رُضْفٍ، فاسْتُخْسِنَتْ، ووقع الإعجابُ بها، ولم تزلْ منقولة، مُتداولة إلى الآن، وما بقي من نسخ ابن الجزيري في ذلك الفتح، على كثرتها، عِيْنٌ ولا أَثَرٌ»⁽¹⁸⁾.

= خليل المنصور، 2 ج (بيروت: دار الكتب العلمية، 1997)، ج 2، ص 357.

(16) ابن بسام الشتريني (1998)، ج 2، ص 171.

(17) مثل قوله :

وللبديهة نار ذات تلويح

نار الروية تارجد منضجة

لكنها سرعة تمضي مع الريح.

وقد يفضلها قوم لسرعتها

انظر: أبو الحسن علي بن بسام الشتريني، الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، تحقيق إحسان عباس

(طرابلس: الدار العربية للكتاب، 1978)، ج 7، ص 37.

(18) أبو عبد الله محمد بن فتوح الحميدي، جذوة المقتبس في ذكر ولاية الأندلس (القاهرة:

الدار المصرية للتأليف والترجمة، 1966)، ص 112.

الانحياز هنا إلى الرؤية واضح، وهو ما صرّح به أحمد بن عبد المؤمن الشريشي حين علّق على معنى البدهة في مقامات الحريري، بعد شرحه إياها بأنها: «القول من غير فكر، وهو عندهم مما يُمدّح به، وإن كانت الإصابة غالباً في الرؤية، وإطالة الفكر»⁽¹⁹⁾.

لعل موقف ابن دراج السابق، حين رَفَضَ خَوْضَ مغامرة الارتجال في مقام يتطلب التروّي والتفصيل، راجع إلى محافظته على سمعته كاتباً للأمير، وشاعراً مشهوراً، هذا على الرغم من أنه معروف بقدرته على الارتجال، وكذلك الأمر في حال ابن زيدون، وابن عَمَّار، فهما يرتجلان في بعض الأحيان، ولكنهما يُحجمان عن الارتجال في أحيان أخرى، حفاظاً على مكانتهما، وهذا ما يفسر به ابن بسام تَغَلَّبَ أبي علي بن حصن الإشيلي، أحد أدباء بني عباد، على ابن زيدون في بعض المبادهات، التي كان المُعتضد يؤجج أوارها في مجالسه، حيث «كان المُعتضد - لشذوذ مناحيه، وفضل عزيمة فيه - ربما أغرى بينهما، إذا اجتمعا في مجلسه، فيتمكّن لابن حصن التقدم عليه بسعة ذرعه، ورضاه بالعفو من طبعه.

كان ابن زيدون قد جرى من الكلام إلى غاية لا يتعدّاها، ولا يزّسى من نفسه إلا ببلوغ أقصاها، ولا يُمكنه ذلك منها إلا في مُهلة طويلة، وعلى كلفة ثقيلة، فربما كبّأ جِوَادُه، وتأخَّر مراده»⁽²⁰⁾.

الموقف ذاته تبنّاه ابن عمار، عندما استدعاه ذو الرياستين أبو مروان عبد الملك ابن رزين بأبيات، «فلما وصلت الرقعة إليه تأخَّر عن الوصول، فاعتذر بعذر مُعْتَلٍّ المعاني والفصول، فقال أحد الحاضرين: إني لأعجب لابن عمار، كيف قَعَدَ عن المِضمار، مع مثله إلى السماع، وكلفه بمثل هذا الاجتماع؟!».

فقال ذو الرياستين: إن الجواب تَعَذَّر، فلذلك اَعْتَذَر، لأنه يُعاني قوله

(19) الشريشي، ج 1، ص 86.

(20) ابن بسام الشتريني (1998)، ج 2، ص 97.

وَيُعَلِّله، وَيُرْوِيهِ وَلَا يَزْتَجِلْهُ، ويقولُه في المُدَّة المُمتدَّة، فرأى أنَّ الوصول بلا جَوَاب إِنْجَالٍ لَأَدْبِهِ، وإِخْلَال بَمَنَازِلِه في الشَّعْر وَرُتْبِه، فَلَمَّا كَانَ مِنَ الْغَدِ، وَرَدَ ابْنُ عَمَّارٍ وَمَعَهُ الْجَوَابُ⁽²¹⁾.

إذا كانت التُّبْدُ السابقة قد تَوَزَّعت بين ترجيح للبديهة حينًا، وترجيح للرؤية حينًا آخر، بحسب مقتضيات كلتا الحالين، فإن الأندلسيين - في الحقيقة - يرجحون الجمع بين الاثنين، لأنهم - بطبيعتهم - نزاعون إلى التركيب والجدلية، بدل الحُدُية و التطفرف: «إما - وإما».

لهذا، فإن ابن بسام - مثلاً - يُحَلِّي أبا محمد غانم بن وليد المالقي المخزومي بكونه «مُتَفَنِّنًا، جَرَى في ميدان السبق، وَفَقِيهَا قَرْطَسَ أَغْرَاضِ الْحَقِّ، وَكَانَ فِي هَذَا الْمِيدَانِ الَّذِي وَلَجْنَا فِيهِ، مِنْ أَهْلِ الرَّوْيَةِ وَالْبَدِيَةِ»⁽²²⁾، ويقول: إن أبا الوليد الحميري «كَانَ سَدِيدَ فَهْمِ الْمَقَالِ، بَعِيدَ شَأْوِ الرَّوْيَةِ وَالْإِزْتِجَالِ»⁽²³⁾. ويقول ابن حيان القرطبي عن ابن شهيد، مُسْتَعْرِبًا مِنْ أَزْدَوَاجِيهِ الْمَرْكَبَةِ بَدِيَّةٍ وَرَوِيَّةٍ فِي الشَّعْرِ وَالنَّثْرِ مَعًا: «وَالْعَجِيبُ أَنَّهُ كَانَ يَدْعُو قَرِيحَتَهُ إِلَى مَا شَاءَ مِنْ نَثْرِهِ وَنَظْمِهِ فِي بَدِيَّتِهِ وَرَوِيَّتِهِ، فَيَقُودُ الْكَلَامَ إِلَى مَا يَرِيدُ، مِنْ غَيْرِ اقْتِنَاءٍ لِلْكَتَبِ، وَلَا رَسُوخٍ فِي الْأَدَبِ»⁽²⁴⁾. أبو عامر ابن شهيد نفسه يعزف كثيرًا على وتر هذه الازدواجية، حين يحرص في رحلته الخيالية - «التوابع والزوابع» - على مناقشة الشعراء والكتاب معًا. ويعلن حين يُسأل عَمَّا يُحْسِنُ قَائِلًا: «لَا أَحْسِنُ غَيْرَ ارْتِجَالِ شِعْرِ، وَاقْتِضَابِ حُطْبَةٍ، عَلَى الْمُقْتَرَحِ وَالنَّصْبَةِ»⁽²⁵⁾، وهو يفضل من بين طبقات الأدباء التي صَمَّمَ مُدَرَّجَهَا سَابِقًا: «مَنْ جُرُوتُهُ كَشَفَرَتُهُ، وَبَدِيَّتُهُ كَرَوِيَّتُهُ، فَذَلِكَ الْأَلْسَنُ يَوْمَ حَرْبِ الْكَلَامِ»⁽²⁶⁾.

(21) عن الأبيات والقصة، انظر: أبو نصر الفتح بن محمد بن عبيد الله بن خاقان، قلائد العقيان ومحاسن الأعيان، حققه وعلق عليه حسين يوسف خربوش، ج 4 (عمان: مكتبة المنار، 1989)، ج 2، ص 158 - 159. وانظر: ابن بسام الشتريني (1998) ج 3، ص 78 - 79: الأبيات من دون القصة.

(22) ابن بسام الشتريني (1998)، ج 1، ص 533.

(23) المصدر نفسه (1998)، ج 2، ص 74.

(24) المصدر نفسه (1998)، ج 1، ص 118.

(25) المصدر نفسه (1998)، ج 1، ص 184.

(26) المصدر نفسه (1998)، ج 1، ص 148.

استمرت ثنائية البديهة والروية من أهم تجليات أدباء الأندلس، فابن أبي الخصال «حامل لواء النباهة، الباهر بالروية والبداهة»⁽²⁷⁾.

بهذه الازدواجية يفتخر أبو بحر التجيبي، متحديًا مخاطبه: «ولأنك تعاطيت مجال الرجال، وسجال الارتجال.... وأنا الذي ارتجل فأخجل، واقتحم فأفحم، ورؤى فروى»⁽²⁸⁾.

ثانيًا: مبادهاات الشعراء: سباق النشيد والقصيد

بعد تأسيس هذه الظاهرة في المبحث السابق على دعائتي البديهة والروية، ترجيحًا أو توفيقًا بينهما، باعتبارهما وجهين لعملة واحدة اسمها الإبداع الأدبي شعراً ونثرًا، ها نحن نتدرج إلى التخصيص، بدءًا بالشعر الذي هو أهم حلقات «بدائع البداهة» في الأدب الأندلسي، مركّزين على المبادهاات الشعرية، إنشاءً أو إجازةً وتذليلًا، حيث تنبني كلها على عنصر البداهة التي هي جوهر تمايز هذا النوع من المفاضلات، باعتبار هذه اللحظة الإبداعية المختطفة، لحظة استنفار للعبقریات، بحسب التكيف مع استفزازها يتفاوت المبدعون، وقد اخترتها بدلًا من المعارضات والمراجعات التي هي تمثّل وتقليد لنموذج سابق قد يكون إنجازها - في الأغلب - مخطّطًا له بالتقصي والتروّي، الأمر الذي ينفي عنها عنصر البداهة الذي هو مناط المفاضلة هنا، إذ المبادهة تفيد التغالب في البديهة ارتجالًا.

مع أن هذه الظاهرة رافقت الشعر العربي، حتى في جاهليته، وكانت تسمّى «المُمالطة»⁽²⁹⁾، وقد مارسها امرؤ القيس مع غيره كما هو معروف، فإنها انتشرت في الأندلس انتشارًا يسوغ التركيز عليها هنا، لأنها أصبحت شبه خاصة من سماتها المائزة.

(27) ابن بسام الشتريني (1998)، ج 3، ص 511.

(28) محمد بن شريفة، أديب الأندلس أبو بحر التجيبي: عمر قصير وعطاء غزير 561 هـ/

598 هـ [الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة]، (1999)، ص 228.

(29) ويقال مألط فلان فلانًا إذا قال هذا نصف بيت وأتته الآخر بيتًا يقال مَلَطَ له تَمْلِيطًا - لسان

العرب (مادة: ملط).

لعل أهم مدونة أندلسية رصدت باكراً شيوع المُبادعات في هذا الأدب هي كتاب البديع في وصف الربيع لأبي الوليد الحميري الذي كان خلاصة الإبداع الأدبي لصفوة النخبة السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية والعرقية والعسكرية في إشبيلية؛ إذ إن هذه الأنواع من النخب كانت كلها يومئذ مندمجة ولم تكن متميزة، فالكُتّاب والشعراء هم الوزراء والأمراء والقضاة والوجهاء والقادة والأثرياء في الوقت نفسه، «فالفضل في هذا الصنع الجميل - الإبداع - لذي الوزارتين القاضي الجليل، المنقطع المثل، ولابنه الحاجب، الشهاب الثاقب، نثرة عَبَاد، ورحمة الله على الْعِبَاد... فهما اللذان أقامتْ مُقْعَدَ الْهَمَمِ يَدُ اهْتِبَالِهَما، وأمطرتْ أَرْضَ الْفِطْنِ سَمَاءُ أَفْضَالِهَما، فَدَرَّتِ الدَّرَرُ، من تلك الْفِكْرِ، التي يَسْعَيَانِ لِتَحْصِينَ مَرَادِهَما، وتحسين مُرَادِهَما»⁽³⁰⁾.

هكذا يبدو أن أغلب هذه المختارات إما فيهما وإما لهما، أو «لمن كان حواليهما من مُسند إليهما، مُعَوَّل عليهما، ومُتَصَرِّف بين أيديهما، وإنما ذلك لَتَرَادُفِ إِحْسَانِهَما، وتَعَاقُبِ امْتِنَانِهَما، وقديماً قيل: اللَّهُ تَفْتَحِ اللَّهُا»⁽³¹⁾.

أجل، إنها الزمرة العبّادية في بداية هيمنتها على إشبيلية، بقيادة زعيمها يومئذ القاضي إسماعيل، وابنه الحاجب عباد (المعتضد)، والمؤلف نفسه ووالده، والوزير ابن الأبار الخولاني: أحمد بن محمد، وأبو بكر: عبد الملك بن سليمان بن القوطية الإشبيلي، صاحب الشرطة (ت 429 هـ / 1038 م)، والفقير أبو الحسن بن علي الأشجعي النحوي ... هذه هي النخبة التي تتبادل أدوار الإبداع والتلقي بشكليهما النموذجيين، وتوفر لهما جوّاً فتنازياً «غرائبيّاً» يكاد يخیل إليك أنه في الفردوس، أو في جزر الأحلام.

فإذا كانت الأفعال جميلة إلى درجة الإبداع، والموضوع الموصوف زمان فصل الربيع والمكان قصور إشبيلية وجناتها الخلابة لحد الافتتان، فهل يكون

(30) أبو الوليد إسماعيل بن محمد الحميري، البديع في وصف الربيع، اعتنى بنشره وتصحيحه عن النسخة الواحدة الموجودة بمكتبة الأسكوريال هنري بيريس (الدار البيضاء: دار الآفاق الجديدة، 1989)، ص 9.

(31) المصدر نفسه، ص 9.

وصف ذلك فتيًا، إلا جمالًا على جمال؟ «فبقدر ذلك أعملوا (المبدعون) الفكر، وأنعموا النظر، فنظموا في جودهما دُرَرًا من الكلام لا تُسلك على سلكها غير الأيام، وكسوا جميلَ فعلهما جَمَلًا من الجمال، تبقى بقاء الليالي، فله درهما من مَلِكَيْن نَقَقَا سوق الأدب الكاسدة، وأصلحا حال العلم الفاسدة، فكثُر المُتَحِلُّون لها والمُتَحِلُّون بها، فلولاهما... ما انْفَرَدْتُ لهذا التأليف، ولا شَغَلْتُ فكري بهذا التصنيف»⁽³²⁾.

ما دام القاضي ابن عباد أبو القاسم المعروف بأن له «حدة أدب غض، ومذهب مبيض، ونظم يرتجله في كل حين، ويبعثه أعطر من الرياحين»، هو الذي تَوَلَّى كِبَر انتعاش عبقریات هذه النخبة، في مثل ذلك الجو البديع الباعث للقرائح، فلا غرابة أن نجد البديع في وصف الربيع زاخرًا بالمُبادِيات التي كان هذا القاضي وزمرته في ربيعهم المستمر فرسان سباقها، حيث يُكثر الحميري من وصف الاستجابات الإبداعية هنا بصفة البديهة، خصوصًا في حق القاضي العبَّادي كبيرهم الذي علمهم هذا السحر، حيث يقول عنه: «ثم أَمَلَّ بديهة عليه... والله ما أكمل تلك الأبيات إلا ونحن قد بهتنا من سرعة بديهته، وقدرة فكره، على تهذيب قوافيها، وتهذيب معانيها في أسرع من 'لا' اللفظ، وأعجل من رجع اللحظ... بتشبيهات كلها مُسْتَوَلٍ على غاية الكمال، مُسْتَوِفٍ نِهَاية الجَمال، ولو وَقَعَ تشبيه من تلك التشبيهات لموسوم بهذه الصناعة، مُتَّخِذٍ لها كالْبضاعة، بعد إعمال فكره، وإشغال ذهنه به، كان مُسْتَنَدَرًا مُسْتَغْرَبًا، فكيف باجتماعها على حُسْنِهَا، وانطباعها له بديهة، مع كثرة اشتغاله بالفرائض، عن هذه النوافل، التي لا يتحلَّى بها، ولا يَتَجَلَّبُ بِجَلْبَابِهَا»⁽³³⁾.

يأتي ارتجال القاضي ابن عبَّاد لهذه القطعة مثار الحديث، ختامًا لسلسلة من المقطوعات الضادية، افتتحها الفقيه أبو الحسن بن علي، واصفًا نواوير الربيع، ومادحًا ذا الوزارتين القاضي ابن عبَّاد. ومنها:

كَأَنَّمَا الرُّوضُ لَمَّا وَشَتْ لَهُ الْمُزْنُ أَرْضَهُ

(32) الحميري، ص 9.

(33) المصدر نفسه، ص 41.

بِكُلِّ حُمْرَاءٍ صِرْفٍ وَكُلِّ بَيْضَاءٍ، بَضَّةٍ
كَوَإِكْبٍ مِنْ سَمَاءٍ مِنَ الزَّرْجَدِ مَخْضَةٍ

ثم توطأ بعده زُمرة شعراء القاضي العبادي على الموضوع ذاته، عازفين على أوتار «المُجَنَّتْ» المترقص، ومُوقِّعين على رَوِيّ الضاد الموصول بالهاء المجزوم، مسائرة لأول المتبارين، وذلك مثل أبي الوليد الحميري مؤلف كتاب البديع الذي بادر إلى ذلك تلقائياً، ثم أمر القاضي أبا بكر بن القوطية صاحب الشرطة، والأديبين: أبا جعفر بن الأبار وأبا بكر بن نصر «بالعمل في ذلك المعنى على العروض والقافية، فصنَّعُوا في ذلك من ليلتهم أشعاراً رائعة السمات، فائقة الصفات، ثم إن الوزير أبا الأصبع (بن عبد العزيز) عرف ذلك فصنع شعراً على هيئتها في المعنى والغرض»⁽³⁴⁾.

لما اكتملت درر هذا العقد، جاءت قطعة القاضي ابن عبَّاد ختاماً مِسْكَاً، وتعليقاً مُرتجلاً على آخر حبات العنقود: أبي الأصبع، حيث أملى بيديته الموصوفة أعلاه:

أَبْلَغُ شَقِيقِي عَنِّي مَقَالَةٌ لِمِضَّةٍ
بِأَنَّ وَصَفَ الْأَقَاحِي الَّذِي وَصَفَتْ لَمْ أَرْضُهُ
هَلَّا وَصَفْتَ الْأَقَاحِي بِأَكْثَرِ مِنْ فِضَّةٍ
قِيَعَانُهَا مُلْبَسَاتٌ صِرْفَ النِّقَارِ وَمَخْضَةٍ
أَوْ لَا فَصْفَرُ الْيَوَا قِيَتْ فِي خَوَاتِمِ فِضَّةٍ
أَوْ النُّجُومُ تَسَاقُطْنَ فِي الْمَهَا الْمُبَيَّضَةِ⁽³⁵⁾

نظراً إلى أن القِطْعَ المتقدمة على هذه أدخلت في باب المعارضة، على الرغم من أن بعضها بنات ليلتها، فإن هذه هي الوحيدة التي تُعتبر في صميم المباديات، لأنها جاءت ردّاً على قصيدة أبي الأصبع فور سماع القاضي إياها، فأملأها بالسرعة الموصوفة أعلاه، وكأنه يقول لهؤلاء جميعاً: إن أكن اقترح

(34) عن هذه المعارضات، انظر: الحميري، ص 38 - 41.

(35) المصدر نفسه، ص 41.

عليكم الارتجال، ﴿فما أريد أن أخالفكم إلى ما أنهاكم عنه﴾، فأننا على الرغم من عَدَم تخصصي في الشعر، واشتغالي عنه بالحُكم... فإني قادرٌ على أن آتي بديهةً بما قصرتم عنه روية، ومن هنا تدخل القطعة في المبادهة، التي هي مفاعلة بين أكثر من طرف، رغم أن الطرف المغالب هنا، لم يعلن التحدي، ولا يستطيع ذلك أصلاً.

غير بعيد عن هذا المناخ المتفجر إبداعاً، يُنبُثُ داخل كتاب البديع في وصف الربيع نماذج عدة للمبادهات، تنص عليها تعاليق المؤلف بصيغ مختلفة، مثل «قطعة بديهية... ووضع على البديهية أبياتاً... وأضاف إليها بديهية أبياتاً... وصنعها بديهية.... فقال بديهية... فقال على البديهية... من قصيد بديهي»⁽³⁶⁾.

هذه التعاليق كلها تشتمل منها رائحة الزهو من طرف القائل، والاستغراب من طرف المتلقي، مع أنها لا تدّعي إلا قطعة، أو أبياتاً، ومرة واحدة قصيداً بديهيّاً.

إذا كان ثالث: الماء والخضراء والخذ الحسن يُعتبر من أهم جاليات الهم وكاشفات الغم، فإنه في الوقت نفسه من أهم مُحَرِّضَات الإبداع، ولعل ذلك يُسَوِّغُ علاقة «وصف الربيع» بشيوع ظاهرة المبادهات هذه.

في ضوء تلك الإلماعة الخاطفة، نستحضر أن هذه التذييلات والإجازات الشائعة في الأدب الأندلسي، لم تبتعد عن مناخ هذا الثالث الذي ربما لم يتحقق في أي مكان أكثر مما تحقق في بلاد «الفردوس المفقود».

فعلى ذكر الخدِّ الحَسَنِ، انفعَلْتُ وتفاعَلْتُ «بدائع بدائِه» الأندلسيين في باكر عهدها بالشعر، حيث يذكر أن «الأمير عبد الرحمن الأوسط، حين أَمَرَ لجاريته طروب بعقد، استعظمه بعض الحاضرين، فقال هو: إن لابسَ العقد أنفُسُ خَطَرًا، ثُمَّ اسْتَنَشَدَ عبدُ الله بن الشمر - نديمه ومنجمه - شعراً، في هذا السياق، فقال بعد بُرْهة :

أَتَقْرُنُ حَصْبَاءَ الْيَوَاقِيَتِ وَالشُّدْرِ بِمَنْ قَدْ عَلَا حُسْنًا عَنِ الشَّمْسِ وَالْبَدْرِ؟

(36) الحميري، ص 18، 21، 33، 72، 85 و 91.

فأكرم به من صنعة الله جوهرًا تضاعل عنه جواهر البر والبحر
فأعجب الأمير بالشعر، وأنشد مرتجلًا:

قريضك يابن الشمر عفى على الشعر وجلّ عن الأوهام والذهن والفكر
إذا شافهته الأذن أربى بسخره إلى القلب إنداعا فجّل عن السخر
وهل برأ الرحمن من كل ما يرى أقرّ لعين من منعمة بكر
فلو أنني ملكت قلبي وناظري نظمتها منها على الجيد والنحر⁽³⁷⁾

هذه المبادهة تختزل موازنات متعددة، حين فاضل الأمير - مبدئيًا - بين العقد ولابسة العقد، فأعجبه دقة الملاحظة التي اقتنصها بذكاء، فأراد أن يختبر بديهة شاعره أين تقع من بديهة الأمير النثرية، وبعد هنيهة - قد لا تؤثر في شرط البديهة - سايره في أطروحاته، موسعًا إياها بالمفاضلة بين جمال صنع الخالق، وصنع المخلوق. ثم يتدخل الأمير لينافس الشاعر في ارتجال القصائد، مقارنة بين شعره والسحر من جهة، وجمال الجارية وجمال العقد الدرّي الممنوح لها من جهة أخرى، معلنًا استعداداه لمنحها قلبه وبصره الأعلى، زينة لها، لو كان في مقدوره ذلك، لتنتهي المباراة بإيحاء الأمير للشاعر بأنه لم يستشده في الموضوع عجزًا وفهاهة، وإنما رغبة في المبادهة فحسب.

في هذا السياق تنزل نادرة أبي الوليد النخلي (القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي)، حيث روي أن المعتمد بن عباد «مَشَّت بين يديه بعض نِسائه في غلالة، لا تكادُ تفرّق بينها وبين جِسمِها، ولها ذوائبٌ تُخفي إياها الشمس في مُذلِّهمَّها، فسكَبَ عليها إناء ماءٍ وُرد، فامتزَجَ الكلُّ ليناً واسترْسالاً، وتَشابهَ طيباً وجمالاً، فأذركت المُعتمدَ أريحى الطرب، ومالت بعطفه راح الأَدب، فقال:

وهويتُ سالبة النفوس عزيزة تختال بين أسنة وبواتر

(37) أبو عبد الله محمد بن عذارى المراكشي، البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب، تحقيق ومراجعة ج. س. كولان وأ. ليفي برونفالس، 4 ج (بيروت: دار الثقافة، [1967])، ج 2 - 3، ص 92 - بتصرف بسيط.

ثم تَعَذَّرَ عليه المَقَالُ، وشَغَلَتْهُ تلك الحالُ، فقال لبعض الخدم القائمين على رأسه:

سِرْ إلى النَّحْلِي، وخُذْهُ بإجازة هذا البيت، ولا تُفارقهُ حتى يَفْرَغَ منه، فأضَافَ النَّحْلِي إليه، لأول وقوع الرقعة بين يديه...:

راقَتْ محاسنُها ورقَّ أديمُها فتكاذُ بُصيرِ باطننا مِنْ ظاهِرِ
يندَى بماء الورد مُسَبِّلُ شَعرِها كالطَّلَّ يَسْقُطُ من جَنَاحِ الطائرِ
تُزهى برونقِها وعِزُّ جمالِها زهو المؤيدِ بالثناءِ العاطرِ
فلما قرأها المعتمد، استخضره، وقال له: أحسنت، أو مَعَنَّا كُنْتَ؟ فأجابه النحلي: يا قاتِلَ المَخل، أو ما تَلَوْتَ: ﴿وَأَوْحَى رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ﴾⁽³⁸⁾.

فهذه الأقصوصة أيضًا مشحونة بمفاضلات ضمنية بين حُسن الوصف «الشعر»، وحُسن الموصوف «المرأة»، وهذا هو مكنن رغبة المعتمد في التعبير بإصرار عن شعوره تجاه هذا المشهد الغرائبي، والحاجة إلى التعبير ضرورة ملحة لدى الإنسان، على وجه العموم، ولدى الشاعر على وجه الخصوص. ولما «تَعَذَّرَ عليه المَقَال، أو شَغَلَتْهُ الحال»، لجأ إلى النحلي، ليفاضل بين ما سيقول وما يستشعره هو، ويشاهده في مجلسه الخصوصي جدًّا، وهذه لعبة أخرى.

على الرغم من أن النحلي أوهم المعتمد بأن مطابقة وصفه للموضوع مجرد وحي وإلهام، مقتبسًا من سورة النحل، فإن في ذلك مفاضلة أعمق بين النحل والإنسان، إلا أنني أعتقد أن الشاعر النحلي ربما سأل الخادم المُلَزَم بانتزاع البديهة من ذهنه عن حيثيات المجلس، وأسباب نزول البيت الأول، لأن بيت المعتمد هذا ليس فيه ما يحيل إلى ملابسات الموضوع وتفصيلاتها المستوحاة في أبيات النحلي.

ثم تأتي آخر المبادعات الذكية، حين يغتنم الشاعر فرصة فتح المعتمد له نافذة القول، ليجمع بين الغزل، إشباعًا لرغبة الملك الآنية، وبين المديح إشباعًا لرغبة الممدوح والمداح المتأصلة والتي هي قاعدة العلاقة بينهما.

(38) القرآن الكريم، «سورة النحل»، الآية 68. ابن بسام الشتريني (1998)، ج 2، ص 480 - 481.

أما عن «الخضرَاء» ودور جمال الفردوس الأندلسي في استثارة قرائح شعرائه، فإن متزهاتها كانت «مطمح الأنفس، ومسرَّح التأنس»، ومثار «بدائع البدائنه»، حيث يروي لنا صاحب رايات المبرزين، كيف دارت هذه المبادهة بين ابن سارة (ت 517هـ/ 1023م) وأبي عبد الله محمد بن البين البطليوسي (القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي) فقال الأول: أجز:

هذي البسيطة كاعب أبرأدها حُلِّلَ الربيع وحُلِّيها الأزهارُ
فقال ابن البين:

وكانَ هذا الجوَّ فيه عاشقٌ قد شقَّه التَّغذِيبُ والإضرارُ
فإذا شكَّا فالبرقُ قلبٌ خافقٌ وإذا بكى فدموعُه الأثَّهَارُ⁽³⁹⁾

تستبطن المبادهة بين الشاعرين، مُفاضلة أيضاً بين الطبيعة «البسيطة» والمرأة «الكاعب»، بكل ما تقتضيه الموازنة من استعارة متعلقات تلك لهذه، كما يقترح ابن سارة، إلا أن ابن البين نقل الموازنة بين الطبيعة والمرأة إلى مقارنة بين الجو والعاشق، دامجاً عناصر المناخ بعناصر الجسد، في لعبة فنية ذكية التصوير، قوة التخيل.

إذا تدرجنا إلى جزئيات هذه الطبيعة الأندلسية، نجد كل عنصر منها - مهما قل - كافياً لأن تستحجرَّ حوله المبادهات الإبداعية، تنافساً في التعبير والتصوير، فحول العنب مثلاً تدور هذه المبادهة بين طالب وشيخه، وذلك حين نزل ابن أبي الخصال - وهو يومئذ فتي السَّن - على أبي الحسن بن مالك اليعمرى (ت 509هـ - 1115م) قاضي أبدة، «وخرج معه ... إلى حديقة له مغروشة، فقطف من أعلاها عنقود عنب، أسود، بعصى أهبطه بها على ترَفَّق»، فحرَّكه القاضي، مختبراً بديهته⁽⁴⁰⁾.

(39) أبو حسن علي بن موسى بن سعيد المغربي، رايات المبرزين وغايات المميزين، تحقيق النعمان عبد المتعال القاضي (القاهرة: نشر المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، 1973)، ص 98.

(40) المقري، أزهار الرياض، ج 5، ص 167 - 168. البيت المرتجل بينهما:

كرأس زنجي عصي انظر إليه في العصا

أجل، إن امتحان الأستاذ لقدرات تلميذه لا يقتصر على التحصيل العلمي، بل يتجاوز ذلك إلى امتحان حِدَّة البديهة التي يَكْدُو أنها شيء أساس في التكوين الأندلسي⁽⁴¹⁾.

من عنقود العنب إلى أنابيب قصب السكر، حيث يروي الكلبى، أحد أصحاب أبو عمر ابن عبد ربه أن هذا الأخير «أتاه من بعض إخوانه طَبَقٌ فيه أنابيبٌ من قَصَب السَّكَّر، وكتابٌ معه، فحوَّل ابن عبد ربه الكتابَ وجاوبه على البديهة»⁽⁴²⁾، فكتب بيتاً ونصفاً، ونَدَّ عن قريحته القسم الثاني، وهو ما جعله يستنجد بجليسه الكلبى، ثم يأبى إلا أن يكمل من تلقاء ذاته، الأمر الذي يعني أن حلاوتي العنب وقصب السكر لا تساويهما إلا حلاوة الظفر بارتجال الشعر في حقهما، وإذا تعذر شطر لحظة، يكون مثل العَصَص المُعْتَرِض شَجى في خلق الشاعر، حتى يستنجد أحد رفاقه لتخليصه من الورطة التي رَمَتْ فيها ربَّات الشعر، ثم تَحَلَّتْ عنه فجأة، وعندما يسعفه بالقسيم الشارد عليه، يهْمُّ بقوله شاكرًا، ثم يستكف أن يكون «شاعر البلد»، يسترفد غيره، فينخرط في استدراج قسيم آخر يحفظ له كبرياءه، حتى إذا اقتنصه هَبُّوا إليه يقبلون رأسه، إجلالا لموهبته الفذة في الارتجال، إنها مغالبة حتى مع البديهة ذاتها.

من مبادهاات بنكهة العنب وطعم السكر، إلى أخرى بمذاق التفاح، حيث نجد إسحاق بن إسماعيل المنادي (القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي) حَضَرَ «مجلسًا فيه طبقاتٌ من أهل الأدب، فدخل عليهم فتى جميل يُكنى بأبي الوليد، وبيده تفاحة غَضَّة، فتنافسوا فيها، وكلهم يَسْتَهْدِيها، فقال: لا أهديها إلا لمن استحقها بالتخلية لها، والنظم لمَحَاسِنها، فقال المنادي: هاتها، فأنا زعيم بما أَرَدْتَه فيها، فأعطاه إياها، وأنشأ يقول بديهة :

(41) انظر: أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن أبي بكر بن الأبار، تحفة القادم، أعاد بناء وعلق عليه إحسان عباس (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1986)، ص 37، حول مبادهة ابن ولاد مع حفيده الصغير الذي ما زال يقرأ في الكتاب، حين خبر منه نبلاً وفطنة.

(42) انظر: الحميدي، ص 100 - 101: حيث البيتان المرتجلان:

بعث يا سيدي حلو الأنابيب	عذب المدامة مُخَضَّرَ الجلايب
كأنما العسل الماذي شيب به	أوريقٌ محبوبة جادت لمحبوب.

مَجَالُ الْعَيْنِ فِي وَرْدِ الْخُدُودِ يُدَكِّرُ طِيبَ جَنَاتِ الْخُلُودِ
... وَأَرْجَةٍ مِنَ التُّفَاحِ تُزْهِى بِطِيبِ النَّشْرِ وَالْحُسْنِ الْفَرِيدِ
أَقُولُ لَهَا: فَضَحْتَ الْمِسْكَ طِيبًا فَقَالَتْ لِي: بِطِيبِ أَبِي الْوَلِيدِ⁽⁴³⁾

هنا كالعادة تزدحم المفاضلات داخل هذه المبادهة المركبة، حين ينافس نعيمُ النظر إلى ورد الخدود نعيمَ جَنَاتِ الخلود، ثم تحتدم المفاضلة بين ثلاثة أنواع من الطيوب، حيث يفضح أريج التفاحة عبق المسك، ويفضحهما معًا عبير أبي الوليد صاحب التفاحة، وأنا أعتبر أن طِيبَ الأبيات غطى على نَفَحَاتِ الطُّيُوبِ الثلاثة معًا.

غير بعيد عن هذا السياق، نجد حيلة أخرى يتكرها الأندلسيون لاستنفار بدائهم شعرائهم، عبر استجلاء جمال عناصر فردوسهم الملهم، فهذا الزبيري الذي «كان أميًا لا يقرأ ولا يكتب، ولكنه مع هذا كان من أطبع الناس شعراء، وأسرعهم بديهة»، نراه يتفوق على شاعرين من فحول البديهة والارتجال في المشرق والأندلس معًا، هما: أبو العلاء صاعد بن الحسن البغدادي (ت 417 هـ / 1026 م)، وأبو عامر ابن شهيد، حين تناول الشاعرُ أبو عبد الله بن فاكح «نَزَجِسَةً فَرَكَّبَهَا فِي وَرْدَةٍ»، وقال لهما: «صِفَاها، فَأَفْحَمَا وَلَمْ يَتَّجِعْ لَهَا الْقَوْلُ، فَيَنْتَمَا هُم عَلَى ذَلِكَ إِذْ دَخَلَ الزَّبِيرِي صَاحِبَ صَاعِدٍ، فَلَمَّا اسْتَقَرَّ بِهِ الْمَجْلِسُ، أَخْبَرَ بِمَا هُمْ فِيهِ، فَجَعَلَ يَضْحَكُ، وَيَقُولُ بغير رَوِيَّةٍ، وَاصْفَا لِمَا كُفِّا وَصَفَهُ:

مَا لِلأَدِييْنِ قَدْ أَعْيَيْتُهُمَا مَلِيحَةً مِنْ مُلْحِ الْمَخْنَةِ
نَزَجِسَةً فِي وَرْدَةٍ رَكَّبَتْ كَمُقْلَةٍ تَطْرُقُ مِنْ وَجْنَةٍ⁽⁴⁴⁾

لعل هذا النموذج أجدر نظائره بصفة المبادهة، لأن هناك طرفًا قويًا ومشهورًا بتدفق البديهة، انغلقت أمامه فِجَاجُ القريحة، ربما بسبب تركيب النرجس والورد في زواج عُزْفي، لم يستطع صاعد وابن شهيد أن يلتقطا له حُسْنَ التعليل الذي اهتدى إليه هذا الشاعر، على الرغم من أنهما عَالِمَانِ وهو

(43) الحميدي، ص 168.

(44) المصدر نفسه، ص 408 - 409.

أُمِّي، ما يعني مبادهة ضمنية بين العلم والفطرة، في معتزك العبقريات الأندلسية. يبدو من خلال فيض هذه القصص المتشابهة أن لعبة المواهب الشعرية عبر المبادهات كانت رائجة في أوساط أهل الأندلس، وخصوصاً أمام إغراءات الطبيعة المتبرجة هناك «تبرج الجاهلية الأولى».

أما عن تحريض «الماء» - ثالث الخضراء والخذ الحسن - لبداثة الشعراء الأندلسيين، فكم من نهر «يجيد فيه الشعر من لم يشعر»، على حد تعبير ابن مرج الكحل (ت 635هـ/ 1236م)، فهذا أبو علي الحسن ابن الغليظ يتحدث عن ابن السراج المالقي شاعر بني حمود، وهما معاً من شعراء القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي، فيقول: «كنت معه يوماً على جزيرة ماء في موضع حسن، يحار فيه الطرف، ويقصّر عنه الوصف، وأقمنا هنالك أياماً في أطيب عيش، وأطرف منظر، وكنت أهيجه للقول، فقلت:

شَرَبْنَا عَلَى مَاءٍ كَأَنَّ خَرِيرَهُ.... فقال مبادراً:

بكاء مُحبٍّ بأنَّ عنه حبيبٌ
فمن كانَ مَشْغُوفًا كَتَبْنَا لِإِلْفِهِ فَإِنِّي مَشْغُوفٌ بِهِ وَكُتِيبٌ⁽⁴⁵⁾

فالماء هنا يُوظَّفُ باعثاً على الإبداع، ولكن يتحوّل لصفاته إلى مرآة تنعكس على صفحتها صورة المحبوب المُطلَّة من ثقب الذاكرة التي أنهكها إدمان الشُّكر، وعبادة الجمال، ويبدو أن هذا الموقف يتكرر بين الشعراء أكثر من مرة⁽⁴⁶⁾.

غير بعيد عن ثالث «الماء والخضراء والخذ الحسن» تنشط المبادهات في جو الغناء والطرب، حيث يستفزها الإيقاع. فهذا أبو محمد غانم بن وليد المخزومي كان يتنفّس الشعر، «فقال له عتيق المُغني المهدوي، وهو بالقصر: إني أحفظ بيتاً فلعلك تذيّله، وأدخّله في طريقته، والبيت:

يَانَابَ الْوَجْهَ عَنْ شَمْسِ الضَّحَى عَسَا
وَالْبَذْرُ لَوْ كَلَّفُوهُ ذَاكَ لَمْ يُنْبِ

(45) ابن بسام الشتريني (1998)، ج 1، ص 544 - 545.

(46) المصدر نفسه (1998)، ج 1، ص 547.

فقال بديهة:

فِي غُرَّةِ الْمَلِكِ الْعَالِي وَمَنْظَرِهِ بَذْرُ يُعْطَلُ نُورَ السَّبْعَةِ الشُّهُبِ
نَرَى مُحْيَاهُ فِي لَيْلٍ فَيُخْبِرُنَا عَلَى الْحَقِيقَةِ: أَنَّ الشَّمْسَ لَمْ تَغِبْ⁽⁴⁷⁾

فلما كان البيت الأول يقيم مفاضلة ثلاثية الأطراف بين وجه الحبيب والشمس والقمر، جاعلاً الوجه أبهى من الشمس أخرى القمر، فإن المذئبل تجاوزه وعزله، إلى أفق المديح، جاعلاً طلعة الملك البهية تعطل «السبعة الشُّهُب»، وفي هذا التجاوز تكمن نزعة المبادهة بين الشاعرين.

في جو هذا الطرب، يشارك أبو بكر محمد بن رحيمة (ت 520هـ/ 1126م)، حيث ذئبل - مرتجلاً - أبياتاً مُغَنَّاةً⁽⁴⁸⁾.

يلتحم الارتجال الشعري أحياناً بارتجال أفانين اللعب والطرب التي يتدعها الملوك في مجالسهم الخاصة، فيباده الإبداع الإبداع، مهما اختلفت وسائل التعبير؛ فقد «اضطبح المعتصم - (بن صمادح ت 484هـ/ 1091م) - يوماً مع ندمائه، وأظهر صبيّة مهذوبة في أنواع من اللعب المُطرب، وحضر أيضاً لاعب مصري هنالك، فارتجل ابن الحدّاد (ت 480هـ/ 1087م) يصف ذلك:

وإنَّ لِيَوْمِكَ ذَا رَوْنَقًا منيرا لنور الضحى باهرا
وأسمَعَنَّا لاجِنًا فاتِنًا وأخضرتنا لاعبا ساجرا⁽⁴⁹⁾

أخيراً تسفر المبادهة معلنة عن نفسها - في مقامات الطرب هذه، إذ روى أبو الوليد الحسين بن محمد بن الفراء الكاتب أنه حضر مجلس عمه، «وعنده أبو عمر (بن درّاج) القسطلبي وأبو عبد الله المعيطي، فغنى المعيطي:

مَرُوقَ عَنْكَ كُلَّ يَوْمٍ مُحْتَمِلٌ فِيكَ كُلَّ لَوْمٍ

(47) ابن بسام الشتريني (1998)، ج 1، ص 536.

(48) ابن خاقان، قلائد العقيان، ج 2، ص 348 - 349.

(49) ابن بسام الشتريني (1998)، ج 1، ص 451. وانظر: أبو العباس أحمد بن محمد المقري،

نفع الطب من فحسن الأندلس الرطب، تحقيق يوسف الشيخ محمد البقاعي (بيروت: دار الفكر، 1988)، ج 3، ص 263.

يا غايتي في المُنَى وسُؤلي ملكت رِقِي بغير سَؤم
فأعجبنا بهذين البيتين، فقال أبو عمر أنا أضيف إليهما ثالثاً لا يتأخر عنهما،
ثم قال:

تركت قلبي بغير صبر فيك وعينِي بغير نوم
قال: فسررنا بقوله، وقلنا: لا تَمُ القطعة إلا به⁽⁵⁰⁾.

لم تقف تجليات المباديات في مدونة الشعر الأندلسي عند هذا الحد، حيث تجاوزت استدرار الموهبة الشعرية واستثارة كوامنها، لتستجيب لمقترحات الإجازات والتذيلات الطوعية، أو المبادرة إلى ذلك عفو الخاطر، تحت تأثير مغريات الطبيعة الفتانة، ومسرات مجالس الأنس والطرب والأدب، فأصبحت عند الملوك اختباراً عسيراً لتمييز الأصيل، والمُزَيَّف من مَواهب الشعراء، خصوصاً حين تحوُّم حوْل الشاعر شُبُهَةُ السُرقة والانتحال. ولعل أوّل من أسّس «محاكم التفتيش» لاختبار صدق التجربة الشعرية هو المنصور بن أبي عامر الذي أخضع صاعد البغدادي لامتحان العبقريّة، جاعلاً المبادهة محكاً لا يُخطئ، على قدر نجاح المرء فيه يُكرّم أو يُهان. ولم يسلم من هذا الاختبار العسير ابن دراج القسطلي على جلالة قدره، فهو «معدود من جملة العلماء والمُقدِّمين، والمذكورين من البلغاء... وله طريقة في البلاغة والرسائل تدل على اتساعه وقوّته، وكان أول من مدح من الملوك المنصور ابن أبي عامر... وأول شعر مدحه به قصيدة يعارض بها أبا العلاء صاعد البغدادي، مطلعها:

أضاء لها فجرُ النُّهى فنّهاها عن الدَّنِفِ المُضنى بحرّ هواها
وضلّلها صبحُ جلا ليلة الدُّجى وقد كان يهدّيها إليّ دُجّاهَا

فساء الظنُّ بجودة ما أتى به من الشعر، وأنّهم فيه... فسُعي به إلى المنصور بأنه مُتَحِلٌّ سارق، لا يَسْتَحِقُّ أَنْ يُثَبَّتَ في ديوان العطاء، فاستخضره.... واختبره، واقترح عليه، فبرَزَ وسَبَقَ، وزالت التهمَةُ عنه، فوَصَلَه بمائة دينار،

(50) الحميدي، ص 193.

وأجرى عليه الرزق، وأثبتته في جملة الشعراء، ثم لم يزل يشهر ويوجد شعره فيما بعد».

في ذلك المجلس بين يدي المنصور... قال القصيدة المشهورة التي أولها:
حسبي رضاك من الدهر الذي عتبا وعطف نغماك للحظ الذي أنقلبا
هي طويلة حسنة، كرر فيها المعنى الذي استخضر من أجله، وتكذيب الدعوى التي قذف بها، ومنها:

وكيف أظما وبخري زاخر فطنا	إلى خيال من الضخاح قد نضبا
فإن نأى الشك عني.. أو فها أنذا	مهيأ لجلي الخبر مرتقبا
عبد لنعماك في فكيه نجم هدى	سار لمذك يجلو الشك والريبا
إن شئت أملئ بديع الشعر أو كتبنا	أو شئت خاطب بالمشور أو خطبا ⁽⁵¹⁾

على الميزان ذاته عرض ابن جاح البطليوسي الأمي، حين قصدا أبا عمر عبّاد (المعتضد) «فلما وصل ودخل عليه قال له: أجز:

إذا مررت بركب العيس حيها

فقال ابن جاح في الحال:

يا ناقتي فعسى أجبنا فيها⁽⁵²⁾

ربما يكون متبجّ الظنة في إبداع ابن جاح هو أميته، كما أن اختيار ابن عبّاد لدى امتحانه لموضوع استيقاف ركب العيس، قد يكون مرّده إلى مزجعية الشاعر البدوية.

هكذا نجد أن اجتياز اختبار المبادهة ظل المفتاح السحري لأبواب قصور السلاطين، مهما طال انسدادها في وجوه الشعراء، فهذا ابن حمديس الصقلي يقول:

(51) الحميدي، ص 110 - 112.

(52) المصدر نفسه، ص 405. ثم زاد:

باناق عوجي على الأطلال عل بها

منهم غريب يراني كيف أبكيها....

«أَقَمْتُ بِإِسْبِيلِيَّةَ لَمَّا قَدِمْتُهَا عَلَى الْمُعْتَمِدِ بْنِ عَبَّادٍ، لَا يَلْتَفْتُ إِلَيَّ، وَلَا يَعْأُ بِي، حَتَّى قَنَعْتُ بِخِيَّتِي مَعَ فَرَطِ تَعْبِي، وَهَمَمْتُ بِالنَّكُوصِ عَلَى عَقْبِي، فَإِنِّي كَذَلِكَ لَيْلَةً مِنَ اللَّيَالِي فِي مَنَزَلِي، إِذْ بَغْلَامٌ مَعَهُ شَمْعَةٌ وَمَرْكُوبٌ، فَقَالَ لِي: أَجِبْ السُّلْطَانَ، فَرَكِبْتُ مِنْ فُؤْرِي، وَدَخَلْتُ عَلَيْهِ، فَأَجْلَسَنِي عَلَى مَرْتَبَةٍ مِنْ فَنَكٍ، وَقَالَ لِي: افْتَحِ الطَّاقَ الَّتِي تَلِيكَ، فَفَتَحْتُهَا، وَإِذَا بِكُورِ زَجَاجٍ عَلَى بَعْدِ، وَالنَّارُ تَلُوحُ مِنْ بَابِيهِ، وَوَأَقْدَةُ تَفْتَحُهُمَا تَارَةً، وَتُسَدُّهُمَا أُخْرَى، فَحِينَ تَأَمَّلْتُهَا، قَالِي لِي:

أَجْزُ: انْظُرْهُمَا فِي الظَّلَامِ قَدْ نَجَمَا

فَقُلْتُ: كَمَا رَنَا فِي الدَّجَنَةِ الْأَسَدُ

فَاسْتَحْسَنَ ذَلِكَ، وَأَمَرَ لِي بِجَائِزَةِ سَنِيَّةٍ، وَالزَّمَنِي خِدْمَتُهُ⁽⁵³⁾.

تَقْدِيرًا لِهَذِهِ الْمُبَادَهَاتِ الْمُتَّصِلَةِ فِي الذَّهْنِ الْأَنْدَلُسِيَّةِ نَجْدَهُمْ يَغْتَفِرُونَ فِي سَبِيلِهَا الْهَجَاءَ وَيَسْتَبِيحُونَهُ، عَلَى الرَّغْمِ مِنْ نَفُورِهِمْ مِنْهُ، وَتَوَرُّعِهِمْ الْمَعْلَنَ عَنْهُ، فِي أَغْلَبِ مَوْلَفَاتِهِمْ⁽⁵⁴⁾. فَبَيْنَمَا كَانَ أَبُو بَكْرٍ مُحَمَّدُ بْنُ الْمُنْخَلِ الْمَهْرِي الشُّلْبِي (ت 560هـ / 1165م) يَلُومُ ابْنَهُ وَيَعْتَفُّهُ عَلَى تَوَتُّرِ عِلَاقَتِهِ بِزَمِيلٍ لَهُ مِنْ بَنِي الْمَلَّاحِ، سَمِعَ نَقِيقَ الضَّفَادِعِ يَرْتَفِعُ قَرِيبًا مِنْهُمَا، فَأَنْخَرَطَا فِي مُبَادَهَةٍ لِأَشْعُورِيَّةٍ حَوْلَ هَجَاءِ بَنِي الْمَلَّاحِ، جَاعِلِينَ ذَلِكَ النَّقِيقَ مِقْدَاحًا لَشَرَاةِ الْقَرَارِجِ، فَأَنْطَلَقَا: أَبُو بَكْرٍ فِي الشُّطْرِ الْأَوَّلِ، وَابْنُهُ فِي الثَّانِي، قَائِلِينَ:

تَنْوُحُ ضَفَادِعُ الْوَادِي بِضُوتٍ غَيْرِ مُغْتَادٍ
كَأَنَّ ضَجِيجَ مِقْوَلِهَا بَنُو الْمَلَّاحِ فِي النَّادِي

فَقَالَ لَهُ أَبُوهُ: أَحْسَنْتَ، وَاللَّهِ مَا مِنْهَا قَسِيمٌ إِلَّا وَقَدْ أَجَزْتَهُ عَلَى مَا وَقَعَ عَلَيْهِ خَاطِرِي⁽⁵⁵⁾.

(53) المقرئ، نفع الطيب، ج 2، ص 416.

(54) أبو إسحاق إبراهيم بن الحسن البونسي، كنز الكتاب ومنتخب الآداب: السفر الأول من النسخة الكبرى، تحقيق ودارسة حياة قارة، 2 ج في 1 مج (أبو ظبي: المجمع الثقافي، 2004)، ص 230: انظر قوله: «وليس الهجاء مما يليق في هذا الديوان...».

(55) ابن سعيد المغربي، رايات المبرزين، ج 1، ص 92.

إن المبادهة - كما يوحى أبو بكر بذلك - هي انخراط بين الطرفين في عملية تَخَاطُر، يَخْدُسُ فيها الأخير ما يُفَكِّرُ فيه سابقه، بحسب مقتضيات السياق.

غير بعيد عن المبادهة بين الأب وابنه، نورد مبادهة علي بن سعيد، مع والده حين سافرا - وهما بالأندلس - «في البرية التي بين نهر وادي المنصورة، ولورقة، وهي مَجَرُّ العَوَالِي، ومَجَرَّى السَوَابِق، لغارات النصارى من الإسبان المُتَقَضِّينَ على حُدُود الأندلس، فقال الوالد:

وَمَجْهُولَةٍ مُعْرُوفَةٍ بِتَوَجُّسٍ يَصِيرُ لَهَا قَلْبُ الشَّجَاعِ جَبَانًا
ثم سأل ابنه أن يُجِيزَهُ، فقال:

لَبَسْتُ بِهَا شَمْسَ الظَّهِيرَةِ حُلَّةً مَذْهَبَةَ حَيْثُ الْهَجِيرِ كِسَانًا
وَقَدْ ثَارَ مِنْ وَقْعِ السَّنَابِكِ قَسْطَلٌ تَخَالُ لِتِلْكَ النَّارِ مِنْهُ دُخَانًا
وَلَا سَمْعَ إِلَّا وَهَوَ سَامٍ مُذَلَّلٌ يُرَاقِبُ أَنْ يَلْقَى الْحِمَامَ عِيَانًا

فقال أبوه: هذا طراز من الشعر يَعْجُزُ عنه أبوك، وأعجب ما في الشأن نظمه في هذا المكان»⁽⁵⁶⁾.

هنا توظف هذه المبادهة مفاضلة إبداعية بين الأب وابنه، يعترف في نهايتها الأصل للفرع بالتفوق، ولا سيما أنه يخلق موازنة دقيقة بين استجابة البديهة في الشَّراء، واستجابتها في الضَّرَاء، مُسْتَنْبِطًا بحسه المُرْهَفِ ما يَبِينُ إلهَامَ الْمَكَانِ الْمَرْغُوبِ فيه كما رأينا سابقًا، وبين إلهَامَ الْمَكَانِ الْمَرْهُوبِ، كما هي الحال هنا، إلا أن الأندلسي يبرهن دائمًا على أن طبعه الأدبي مُشْعَفٌ «ببدائع البدائه» على كُلِّ حال، وفي أيِّ زمان أو مكان، فكلًا عبقرية المكان ورهوبته ملهمة، ويؤكد ذلك قصة المبادهة بين ابن خفاجة، وابن وهبون، وهما في مَهَبِّ الْمَوْتِ الْمُتَرَبِّصِ بهما، حين كانا في رَحْلَةِ الْفِرَارِ مِنْهُ إِلَيْهِ؛ فقد كان عبد الجليل بن وهبون فاقد الوعي، مُسْتَطَارَ الْفُؤَادِ، أمام الرعب المُحْدِقِ بهما، بينما كان ابن

(56) محمد عبد الغني حسن، ابن سعيد المغربي: المؤرخ، الرحالة، الأديب (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، 1969)، ص 85 - 86 - بتصرف.

خفاجة متماسكاً أكثر من صاحبه، وقد حاول إلهاءه، وتسليته بمختلف الوسائل، بما فيها المبادهة والمطارحة الشعرية، فأجبل صاحبه، ولم يذر حقيقة النظم ولا مجازَه، «إلى أن مرَّ على مشهدين عليهما رأسان باديان، وكأنهما بالتحذير لهما مُناديان، فقال أبو إسحاق:

ألا ربَّ رأس لا تزاوَرَ بيْنَه ويَبْنَ أخِيه والمَحَلُّ قَرِيبُ
آنَافَ به صَلْدُ الصِّفا وهو مُنْبَرُّ وقَامَ على أَغْلَاهُ وهو خَطِيبُ

فأجابه ابن وهبون:

يقولُ حَذَار لا اغْتِرَارَ فطالَمَا أَنَاخَ قَتِيلُ بي ومَرَّ سَلِيبُ
وَيُنْشِدُنَا: «إِنَّا غَرِيبَانِ هَا هُنَا وَكُلُّ غَرِيبٍ لِلْغَرِيبِ نَسِيبُ»
فِيَا لَمْ يَزُرْهُ صَاحِبٌ وَحَلِيلَه فَقَدْ زَارَهُ نَسْرٌ هُنَاكَ وَذِيبُ
فَهَا هُوَ أَمَّا مَنظَرًا، فَهُوَ صَاحِكُ إِلَيْكَ وَأَمَّا نَضْبَةٌ فَكَيْبُ»⁽⁵⁷⁾

صدق حدس ابن وهبون وزجره المُتَبَيَّن على قِرَاءَةِ المَشْهَدِ الرَّهِيبِ، فكان هو القَتِيل، وكان ابن خفاجة هو السَّليِب، فأقام عبد المجيد هنا «ما أقام عسيب»، يناجي روح امرئ القيس في أبياته المعروفة.

من هذه المبادهات المُتَبَيَّنَة في اللحظات الحرجة أن أبا عبد الله محمد بن عبد ربه (ابن أبي الحسين)، من أحفاد صاحب العقد الفريد، روى عنه رفيقه القرموني، قال: «اضطَحَبْتُ معه في المَرْكَب من المَغْرِب إلى الإسكندرية، فلَمَّا قَرَبْنَا منها هَاجَ عَلَيْنَا البَحْر، وَأَشْفَيْنَا على الغَرْقِ، فَلَاحَ - ونَحْنُ على هذه الحال - مَنَارُ الإسكندرية، فُسْرَرْنَا برُؤُوسِنَا، وطَمَعْنَا بالسَّلامَة، فقال لي: لا بُدَّ أَنْ أَعْمَلَ في المَنَار شيئًا، فقلتُ له: أَوْ عَلَى الحَالِ التي نَحْنُ فيها؟ فقال: نعم، قلتُ فاصْنَع، فأطَرَقَ ثُمَّ عَمَلَ بِدِيهَا:

لله دَرُّ مَنَارِ اسكَنْدَرِيَّةِ كَمْ يَسْمُو إِلَيْهِ على بُعْدٍ مِنَ الحَدَقِ⁽⁵⁸⁾

(57) أبو إسحاق إبراهيم بن خفاجة، ديوان ابن خفاجة، تحقيق السيد مصطفى غازي، ط 2 (القاهرة: منشأة المعارف، 1979)، النص 87، ص 136.
(58) المقرئ، نفع الطيب، ج 2، ص 118.

أخيراً أجدني مضطراً إلى التوقف بهذه التداعيات المُغرية عند هذا الحد، على الرغم من أن أمثلة المُبادَآت الشعرية متوافرة ومتنوعة، وأبواب التحليل والتأويل مفتوحة، لأن الموضوع ظل بعيداً عن متناول الدارسين، مع أنه جدير بالتناول.

هنا لا بد - بعد هذا الغيظ من ذلك الفيض - أن أعرب عن عدم مشاطرتي ابن بسام رأيه الذي يُقلل فيه من قيمة « البديهة والارتجال في هذه الأشعار الأندلسية »⁽⁵⁹⁾.

ثالثاً: مبادآت الخطباء: جدل الخطب والخطب

لعل الخطابة أوشج أصرة بالمبادآت من الشعر، لأنها ترتبط في جذرها اللغوي بالتخاطب تعبيراً وتداولاً، وبالخطب الملمم باعثاً. وهي أعرق من حيث النشأة، لأن الخطاب الشفهي سابق على المكتوب، كما أنها أسبق في الفضاء الأندلسي، وألصق بالمبادآت فيه، حيث ولدت الأندلس العربية الإسلامية على إيقاع خطبة طارق بن زياد الذائعة الصيت التي ارتجلها أمام جيشه في موقف ضنك مهول، يُزبد فيه البحر من ورائهم، ويُرد العدو من أمامهم⁽⁶⁰⁾.

زيادة على مكانة الخطبة بين مصاقيع الجاهلية، جاء الإسلام فعزز موقعها في الثقافة العربية الإسلامية ومناخها الحضاري؛ إذ رَسَمَهَا شَعيَرةً دينية في الجُمُعات والأعياد، إضافة إلى ما تقتضيه سياسة الدول، ومتطلبات الاجتماع والعمران البشريين، وتفاعلاتهما الإنسانية.

هكذا « اقتضت الظروف السياسية والمناسبات الدينية والاجتماعية في الأندلس وجود خطابة تُذكي روحَ الجهاد في الحروب، وتُطفي لهيبَ العصبية في السُّلم، فأصبح للخطيب شأوٌ اجتماعي كبير، يوازي به مكانة الكاتب، بل يفوق مكانة الشاعر »⁽⁶¹⁾.

(59) ابن بسام الشتريني (1998)، ج 4، ص 27 - 28.

(60) المقرئ، نفح الطيب، ج 1، ص 112.

(61) مصطفى الزباخ، فنون النثر الأدبي بالأندلس في ظل المرابطين (الدار البيضاء: الدار العالمية =

يتجلى ما للخطابة من دور فاعل في التأهيل للمناصب السامية في الأندلس عبر صعود منذر بن سعيد على جناحيها، إلى منصب قاضي الجماعة في عاصمة الدولة الأموية، خلال أوج عزتها، وقضية خطبته أمام عبد الرحمن الناصر، في حفل استقبال وفود النصارى مشهورة، بعد أن ارتجّ على أبي علي القالي فوق المنبر، إحساساً بجلال المقام، وهنا «يذهب مؤرخونا إلى أنّ جَاهَهُ كله قام على الخطابة»⁽⁶²⁾.

هذا مع العلم أن سر شهرة هذه الخطبة وتألّق اسم صاحبها بها، في الحقيقة لا يرجع إلى الخطبة في حد ذاتها، بقدر ما يرجع - في نظري - إلى عنصر المبادهاة الذي أضفى عليها جَوْاً غرائبيّاً، منحها ذلك الدوي الإعلامي الكبير.

تأسيساً على ذلك، فإننا سنبنّي هذا المبحث على هذه الخطبة بعينها، لأنها أفضل مثال على حضور المبادهاة في فن الخطابة في الأندلس، حيث تتأطر ضمنها المفاضلة بين المشرق والأندلس، بما يكتنفها من حساسية نفسية كان لها دور كبير في إذكاء عبقرية منذر بن سعيد البلوطي (ت 355هـ / 966م) في اللحظة الحاسمة، «وذلك أنّ الحَكَم المُسْتَنَصِر كان مشغولاً بأبي علي القالي، يؤهله لكل مُهِمٍّ في بابه، فلما وَرَدَ رسولُ ملك الروم أمرُهُ عند دخول الرسول إلى الحضرة، أنّ يقومَ خطيباً بما كانت العادةُ جاريةً به»⁽⁶³⁾.

فهو - في نظره - وحده المؤهَّل لمثل هذا المقام الجليل، «لأنه ضيفُ الخلافة، وأمير الكلام، وبحر اللغة»⁽⁶⁴⁾.

يستوحى من هذا أن أبا علي القالي (ت 356هـ / 967م) وجد الوقت لِجَزَوِيٍّ وِزَوِيٍّ وأفكاره، وينسّق كلامه، ولو ذهنيّاً على الأقل، لأنه أخطر بالموضوع قبل إبانته، ولم يؤخذ على حين غرّة، وهو عارف بمدارات هذا

= للطباعة؛ بيروت: الدار العالمية للطباعة والنشر، (1987)، ص 210.

(62) الزياخ، ص 211.

(63) الحميدي، ص 348.

(64) أبو نصر الفتح بن محمد بن عبيد الله بن خاقان، كتاب تاريخ الوزراء والكتاب والشعراء في الأندلس المعروف بمطمح الأنفس ومسرح التأنس في ملح أهل الأندلس، تقديم وتحقيق وتعليق مديحة الشراوي (القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، 2001)، ص 114.

النوع من المواقف الخطائية ومآلاته، ومع ذلك، فإنه «لما كان في ذلك الوقت، وشاهد الجَمْع، وعائِنَ الحَفْلَ، جَبِنَ، ولم تَحْمِلْهُ رِجْلَاهُ، ولا سَاعَدَهُ لِسَانُهُ»⁽⁶⁵⁾.
«فقامَ رحمه الله وأثنى على الله، وصَلَّى على النبي صلى الله عليه وسلم، ثم انقطع، وبُهِتَ، فما وَصَلَ إلا انقطع»⁽⁶⁶⁾.

هنا أصبحت هيبة الدولة الأندلسية في مَهَبِّ الريح، أمام ضيوفها، رسل ملك الروم، المنبهرين بِرُقِيِّهَا، والمُلْقِينَ بأيديهم إذْعَانًا لسلطانها، فكان لا بد من وجود أندلسي غيور ينقذ الموقف أمام الأعراب «فلما رأى ذلك منذر بن سعيد قام بذاته، بَدْرَجَةٍ من مِرْقَاتِهِ، فوصلَ افتتاح أبي علي البغدادي، بكلام عجيب، ونادى من الإحسان في ذلك المَقَام كلَّ مُجِيب»⁽⁶⁷⁾.

هكذا يكون هذا الخطيب الأندلسي، حين «ارتجل خطبة بليغة على غير أهبة»⁽⁶⁸⁾، قد حقق أكثر من هدف، ورمى سربًا من الطيور بِحَجَرٍ واحد، فقد أثبتَ لِحُكَّام الأندلس، من خلال هذه المبادهة الرائعة، أن بين رجالهم مَنْ هو أُولَى بالتقديم، من وافِدِ الخِلافة البَغْدادية وعالمِها المشهور، وأن عقدة النقص تجاه المشرق قد آنَ لها أن تنعكس، وهنا تكون رمزية المِرْقاة الثانية التي قام عليها منذر، والمِرْقاة الأولى التي انتصب عليها البغدادي، رمزية مقلوبة الدلالة، في سُلَّمِ مُنْبَرِ المبادهات في الخطابة العربية.

هذا ما يُعْطِي أيضًا شعورًا بتفوق بديهة البلوطي، على رَوِيَّةِ البغدادي، وذلك جوهر المفاضلة المركبة هنا.

زد على ذلك أن هذا الأندلسي برهن - من جهة ثالثة - على أن قدرته الارتجالية عملة ذات وجهين وسلاح ذو حدين، إذ أعرب عن ازدواجية بديهته المتوافرة في الخطابة والشعر معًا، وذلك ما ليس متاحًا لجميع العلماء والبلغاء، وتلك مفاضلة أخرى.

(65) ابن خاقان، كتاب تاريخ الوزراء، ص 348.

(66) المصدر نفسه، ص 114.

(67) المصدر نفسه، ص 114.

(68) الحميدي، ص 348.

كما أنه أوضح أن العلم وحده لا يكفي، في مثل هذه المواقف الرهيبة، وإنما لا بد من تكوين نفسي متوازن في بناء الشخصية، يضمن لها رباطة الجأش، مدعومًا بفيوضات الطبع التي تضمن للعبقريّة توقّدها وللذهن صفاء مرآته، وهي موازنة عميقة بين العلم والطبع.

اختزل هذه الأبعاد كلها في القصيدة التي ذيل بها خطبته، فجاءت جزءًا ملتحمًا عضويًا ببقية فقراتها، وهو ما يسوغ قراءتها هنا في مبادهاات الخطباء، لا في مبادهاات الشعراء، فاسمعه يقول بحسب رواية الحميدي، معرضًا بعقدة الأندلس تجاه المشرق:

هذا المقال الذي ما عابَهُ فنْدُ لكنّ صاحِبَه أُرْزَى به البَلْدُ
لو كنتُ فيهم غريبًا كنتُ مطرّفًا لكنني منهم فاعتالني النكدُ⁽⁶⁹⁾

القطعة الثانية برواية صاحب المَطْمَح تُسجِّلُ ملابسات موقفه ذلك:

مَقَالٌ كَحَدِّ السِّيفِ وَشَطِّ المَحَافِلِ فَرَقْتُ به ما يَبْنِ حَقٌّ وَباطِلِ
بِقَلْبِ ذِكْيٍ تَرْتَمِي جَنَابَتَهُ كَبَارِقِ رَعْدٍ عِنْدَ رَغْشِ الأَنَامِلِ
فما ضَحَضْتُ رِجْلِي وَلَا زَلَّ مِقْوَلِي وَلَا طَارَ عَقْلِي يَوْمَ تَلَكِ البَلَابِلِ⁽⁷⁰⁾

مهما يكن، فإن هذه الخطبة البديهة، بثريها وشعرها، آتت أكلها ضعفين، من خلال تأثيرها الفعّال في نفسية المتلقين عمومًا، وذوي السلطان خصوصًا، بمن فيهم رسل الروم، والناصر والمستنصر معًا، إذ «اتَّفَقَ الجميعُ على استحسانه، وجمال استِذراكه، وصَلَبَ العليّج، وقال: هذا كبُشُّ رجال الدولة»⁽⁷¹⁾، «وخرَجَ الناسُ يتحدّثون عن حُسن مقامه، وثبات جنانه، وبلاغة لِسانه».

كان الخليفة الناصرُ لدين الله أشدَّ تعجُّبًا منه، وأقبل على ابنه الحَكَم،

(69) الحميدي، ص 349.

(70) ابن خاقان، كتاب تاريخ الوزراء، ص 115 - 116.

(71) الحميدي، ص 348.

ولم يكن يثبت معرفة عنيّه، وقد سمعَ باسمه، فقال الحَكَم: هذا منذر بن سعيد البلوطي، فقال: «والله لقد أحسنَ ما أنشأ، ولئن أبقياني الله تعالى لأزفَعَنَّ من ذِكْرِهِ، فضَعَّ يَدَكَ يا حَكَمُ عَلَيْهِ واستخْلِصْهُ، وذَكِّرْني بِشَأْنِهِ، فما لِلصَّنِيعَةِ مَذْهَبَ عَنْهُ، فلمَّا انْتَهَى النَّاصِرُ إلى الجامع بالزَّهْرَاءِ، وَلَأَهُ الصَّلَاةَ فيه والخُطْبَةَ، ثم تُوفِّيَ محمد بن عيسى القاضي فوَلَاهُ قضاءَ الجَمَاعَةِ بقرطبة، وأقرَّه على الصَّلَاةِ بالزَّهْرَاءِ»⁽⁷²⁾.

فانظر إلى هذا الرَّجُلَ المتحدر من فحص البلوط الذي جاء إلى هذا المَحْفَلِ والخليفة لا يعرف وجهه، ثم تحوّل فجأة، بقدرة خطيب، وبسحر بديهة، إلى «كبش رجال الدولة»، وقاضي قضائتها، وإمام عاصمتها، فهل يساورك الشك في أن خطبته لو كانت مكتوبة، تستطيع أن تحقق له هذا المجد؟

على كل حال، يبقى الحُكْمُ الملائم على هذه الخطبة هو ما حَزَّ به الخليفة الناصر مفصل الصواب، حين قال: «والله لقد أحسن ما شاء، فليئن كانَ حَبَرَ خُطْبَتِهِ هذه وأعدّها، مخافة أن يَدُورَ ما دَارَ، فتلاقي الوَهَنَ، فإنه لبديع من قدرته، واحتياطه، وليئن كانَ أتى بها على البديهة لوقته، إنه لأعجب وأغرب»⁽⁷³⁾.

الواقع أن صفات البدهة وجيشان الخاطر، ورباطة الجأش، والصدق في المواقف، ظلت سمات مميزة لمنذر بن سعيد، ترافقه في حياته، غير متأثرة بالعوارض الخارجية، حتى ولو كلفه ذلك مواجهة وليّ نعمته عبد الرحمن الناصر، عندما انشغل بإنشاء مدينة الزهراء عن شُهود الجمعة، فأراد القاضي البلوطي وغطه وتقريعه، «فابتدأ أَوَّلَ خُطْبَتِهِ بقوله تعالى: ﴿أَتَبْنُونَ بِكُلِّ رِيعٍ آيَةً تَعْبَثُونَ﴾»⁽⁷⁴⁾، ووصل ذلك بكلام جَزَلٍ، وقول فضلٍ، جاش به صدره، وقَدَفَ به على لِسَانِهِ بَحْرُهُ»⁽⁷⁵⁾.

(72) ابن خاقان، كتاب تاريخ الوزراء، ص 116.

(73) المقرئ، أزهار الرياض، ج 2، ص 276.

(74) القرآن الكريم، «سورة الشعراء»، الآية 128.

(75) ابن خاقان، كتاب تاريخ الوزراء، ص 116 - 117.

إذا رجعنا إلى نص الخطبة، سنجد أن ارتجالها لم يؤثر في بنائها ومُلامستها لمقتضيات المقام، حيث حقق براعة الاستهلال حين قال: «أما بعد، فإن لكل حادثة مقامًا، ولكل مقام مقالًا، وليس بعد الحق إلا الضلال، وإني قمتُ في مقام كريم، بين يدي ملكٍ عظيم، فاضعُّوا إليَّ بأسماعكم، وأمُّوا عليَّ بأفئدتكم»⁽⁷⁶⁾.

ثم تَخَلَّصَ إلى صُلْبِ الموضوع: «وأنا أذكُّركم نِعَمَ الله عليكم، وتلافية لكم بخلافة أمير المؤمنين، التي أَمَنْتُ سِرِّبَكُمْ، وَرَفَعْتُ خَوْفَكُمْ، وَكُنْتُمْ قَلِيلًا فَكَثُرَكُمْ، وَمُسْتَضْعَفِينَ فَقَوَّاءَكُمْ، وَمُسْتَذَلِّينَ فَتَصَرَّكُمْ... فَقَدْ فَتَحَ اللهُ عَلَيْكُمْ أَبْوَابَ الْبَرَكَاتِ، وَتَوَاتَرَتْ عَلَيْكُمْ أَسْبَابُ الْفُتُوحَاتِ، وَصَارَتْ وَفُودُ الرُّومِ وَافِدَةً عَلَيْكُمْ، وَأَمَالُ الْأَقْصَيْنِ وَالْأَذْنَيْنِ إِلَيْكُمْ... وَلِهَذَا الْأَمْرُ مَا بَعْدَهُ... فَاسْتَعِينُوا عَلَى صَلَاحِ أَحْوَالِكُمْ بِالْمُنَاصَحَةِ لِأَمَامِكُمْ»⁽⁷⁷⁾.

على ذكر رباطة الجأش والقدرة على الارتجال، على الرغم من رهْوت الاحتفال، اعتقد أن وصف ابن شهيد وابن أبي الخصال استوحيا وصفهما لهذه الحال من مشهد هذا الموقف الذي نَسَبَ فيه أبو علي القالي، وفاز فيه منذر بن سعيد البلوطي، حيث يقول أبو عامر: «وإنما يَتَبَيَّنُ تَقْصِيرُ الْمُقْصِرِ، وَفَضْلُ السَّابِقِ الْمُبَرِّزِ، إِذَا اضْطَرَّتْ الرُّكْبُ، وَازْدَحَمَتِ الْحِلَقُ، وَاسْتَعْجَلَ الْمَقَالُ، وَلَمْ تَوْجَدْ قُسْحَةَ لِفْكَرَةٍ، وَلَا أَمَكْنَتَ نَظَرَةٍ لِرَوِيَّةٍ، أَوْ فِي مَجَالِسِ الْمُلُوكِ... فَإِنَّهُ يَقَعُ فِيهَا، وَيَجْرِي لَدَيْهَا مَا لَا يَنْفَعُ لَهُ الْإِسْتِعْدَادُ، وَلَا يَنْفَعُ فِيهِ غَيْرُ الطَّبْعِ وَالْغَرِيزَةِ الْمُتَدَقِّقَةِ... وَأَهْلُ الصَّنْعَةِ خُرْسٌ، لَا تَسْمَعُ لَهُمْ أَيْ جَرَسٌ»⁽⁷⁸⁾.

المشهد ذاته يعيد رسمه ابن أبي الخصال، مفاضلاً بين الصابي والبديع، قائلاً: «فلعل أبا الفضل لو التفت حَلَقَتَا الْبَطَانِ، وَغَشِيَتْهُ مَهَابَةُ السُّلْطَانِ، وَأَسْرَ فِي تِلْكَ الْمَحَافِلِ أَسْرَ الْقِدِّ وَالْحِلَقِ، وَرَمَتْهُ الْمُلُوكُ ذُووُ التَّيْجَانِ بِالْحَدَقِ، وَفُوجِيَّ عَلَى غَرَّةٍ بِأَخْدَى الْكُبَرِ، وَرُمِيَ بِأَمْرِ الْمَلِكِ، وَإِنَّمَا هِيَ وَاحِدَةٌ كَلْمَحٍ

(76) ابن خاقان، كتاب تاريخ الوزراء، ص 114.

(77) المصدر نفسه، ص 114 - 115.

(78) ابن بسام الشتريني (1998)، ج 1، ص 181.

التَّصَرُّ، أَسْلَمَتْهُ خَوَاطِرُهُ إِلَى الْحَصَرِ، وَذَهَلَ عَنْ تِلْكَ الْمُلْحِ وَاللَّعِبِ، وَكُفِّفَ رَوْتُ تِلْكَ التُّفِّفِ وَالشُّعْبِ»⁽⁷⁹⁾.

فهذه في الحقيقة هي مواقف المباديات التي يُكرِّم فيها المرء أو يُهان.

الواقع أن موهبة الخطابة لم ينضب معينها في الأندلس، بمجرد موت منذر بن سعيد، بل «جعلها كلمة باقية في عقبه»، حيث نجد أن المستظهر بن هشام الأموي (ت 414 هـ/ 1023 م، عن 23 سنة)، «كان - على حَدَاثَةِ سِنِّهِ - ذَكِيًّا، يَقِظًا، لَسِنًا، حَسَنَ الْكَلَامِ، جَيِّدَ الْقَرِيحَةِ، مَلِيحَ الْبَلَاغَةِ، يَتَصَرَّفُ فِيمَا يَشَاءُ مِنَ الْخُطَابَةِ، بِدِيَهَةٍ وَرَوِيَّةٍ»⁽⁸⁰⁾.

كما أن أبا الربيع الكلاعي كان من بَيْنِ حُلَاهُ صِفَةُ «الخطيب»، وخصوصًا في المناخ الْمُتَحَدِّمِ الْمَشْهُونِ، الشبيه بما كان يَكْتَنِفُ منذر بن سعيد، حيث «كان هو الْمُتَكَلِّمُ عَنِ الْمُلُوكِ فِي مَجَالِسِهِمْ، وَالْمُيَسِّنُ عَنْهُمْ لِمَا يُرِيدُونَهُ فِي الْمَحَافِلِ عَلَى الْمُنْتَبَرِ، وَلِيَّ الْخُطَابَةِ بِلَنْسِيَّةٍ»⁽⁸¹⁾.

رابعًا: مُبَادَاهَاتُ الْمُتَرْسِّلِينَ: سَبَاقُ الْكَلِمِ وَالْقَلَمِ

أبت المباداة في الأدب الأندلسي إلا أن تكون طابَعًا مُتَحَكِّمًا فِي ذِهْنِيَةِ الْقَوْمِ، بِاعْتِبَارِهَا مَظْهَرًا مِنْ مَظَاهِرِ الْمَفَاضِلَاتِ الْمُتَجَذِّرةِ فِي نَفْسِهِمُ النَّزَّاعَةِ إِلَى الْأَفْضَلِ، وَهَكَذَا طَاوَلَتْ هَذِهِ الظَّاهِرَةُ كِتَابَاتِ الْمُتَرْسِّلِينَ، كَمَا تَغْلَغَلَتْ فِي قِصَائِدِ الشُّعْرَاءِ، وَخُطَبِ الْخُطَبَاءِ، بِحَسَبِ مَا مَرَّ بِنَا أَنْفَاءً.

هذا مع أن الترسل - في نظري - يحتاج من التروِّي إلى ما لا يحتاج

(79) مصطفى الطاهري، «التعريف بنص نقدي أندلسي من القرن الخامس الهجري»، ورقة قدمت إلى: ندوة الأدب القديم أية قراءة؟: أعمال الندوة المنعقدة أيام 12 - 13 و 14 فبراير 1993 بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بعين الشق، الدار البيضاء (الدار البيضاء: كلية الآداب والعلوم الإنسانية في جامعة عين الشق، 1993)، ص 65.

(80) ابن بسام الشتريني (1998)، ج 1، ص 32.

(81) ابن الأبار، ص 201.

إليه الشعر والخطابة، لأن حُمولته الفكرية وضوابطه الإدارية ومراسيمه المتبعة وتقنياته الفنية المُقَعَّدة، كلها مُتَبَّطات تُبْطِئُ بالقلم، وتُنْقِلُ الخاطر، بما تقتضيه من تَحِيلٍ وتفكير. ومع ذلك كله، يظل البليغ الحق - في عُرْف الأندلسيين - «مَنْ تَشْكُو يَدُهُ سُرْعَةَ خَاطِرِهِ، وَيَعْمُرُ الدَّرُّ أَرْضَ قَرْطَاسِهِ بِمَوَاطِرِهِ، إِنْ دَعَا الْبَيَانَ أَجَابَهُ طَائِعًا، وَإِنْ شَالَ عَلَيْهِ مِنْ كُلِّ فَيْحٍ طَالِعًا، فَإِنْ أَطَالَ فِي الْخِطَابِ مَلَكَ أَعِنَّةَ الْقُلُوبِ، وَإِنْ أَوْجَزَ وَاخْتَصَرَ، لَمْ يُخِلْ بِالْمَعْنَى الْمُرَادِ وَلَا قَصَرَ، فَاسْتَمَعَ بِاللَفْظِ الْفَصِيحِ، حَقِيقَةَ الْمَعْنَى الصَّحِيحِ»⁽⁸²⁾.

هنا ينطرح السؤال المشروع عن مَصْدَر هذه البلاغة ومَآثَاهَا، صَارِحًا بالبليغ: «من أين لك هذا؟»، وكان أبا إسحاق البونسي استشعر هذا السؤال المُلِح، فاعتبر البلاغة «كنز الكتاب» الذي عليه مَدَارُ مُؤَلَّفِهِ، وبما أن «الكنز» «مُضْنُون به على غير أَهْلِهِ»، فقد اعتبرها سِرًّا روحانيًّا، يتأبى على الإدراك بالوسائل الحِسِّيَّة: «الفصاحة مَيِّدَانٌ لَا يُقْطَعُ إِلَّا بِسَوَابِقِ الْأَذْهَانِ، وَلَا يُسْلَكُ إِلَيْهِ إِلَّا بِبَصَائِرِ الْبَيَانَ، كَمَا أَنَّ الْبَلَاغَةَ كَنْزٌ لَا يَصِلُ إِلَيْهِ إِلَّا الْجَهَّابُذَةُ الْخُذَّاقُ، وَلَا يُتَنَاوَلُ إِلَّا بِأَيْدِي، وَلَا يُبَصَّرُ إِلَّا بِأَخْدَاقٍ»⁽⁸³⁾.

إن هذا السِّرَّ الذي - بحسبه - تَتَفَاضَلُ القرائح، في حَلَبَات مَيَادِين الفصاحة والبلاغة، ما هو إِلَّا هِبَةٌ رَبَّانِيَّةٌ، فـ «قَدْ بَايَنَ اللَّهُ - سبحانه - بَيْنَ الْخَوَاطِرِ، كَمَا بَايَنَ بَيْنَ الْبَصَائِرِ، فَجَبَلَ بَعْضُهَا عَلَى الْفَهْمِ وَالْبَيَانَ، فَظَهَرَ فِيهِ وَاسْتَبَانَ، وَجَبَلَ بَعْضُهَا عَلَى الْجَهْلِ وَالْعَيِّ، فَمَا تَعْرِفُ الرُّشْدَ مِنَ الْعَيِّ، وَلَا الْمَكْرُوهَ مِنَ الْمَحْجُوبِ، وَلَا الْمَتْرُوكَ مِنَ الْمَطْلُوبِ»⁽⁸⁴⁾.

إذا انتقلنا من هذه التوطئة النظرية إلى النماذج الشاهدة، على اعتماد الأندلسيين للمبادأة مَحَكًّا للتفاضل، ومَغْرَضًا للتفاخر بالمواهب، فإننا سنجد أن دَعْوَى الارتجال في الترسُّل قليلة مقارنةً بالشعر مثلاً، نظرًا إلى ما يكتنف هذا النوع الكتابي من مصاعب أشرنا إليها قبل قليل. ومع ذلك، فإن ابن الجزيري انبرى لكتابة

(82) البونسي، ص 78.

(83) المصدر نفسه، ص 78.

(84) المصدر نفسه، ص 97.

رسائل الفتح بديهة، حين طلب منه المنصور بن أبي عامر ذلك⁽⁸⁵⁾، وابن زيدون على الرغم من حرصه الملحوظ آنفاً على تخيير الكتابة، حتى لا يَنحطَّ عن بُزجه الإبداعي العالي - فإنه يُوحى - أحياناً - باعتماده الارتجال، حين يقول في ختام إحدى رسائله للمظفر بن الأفتس (ت 460هـ/ 1068م): «هذا - أعزك الله - ما اقتَضَبَهُ القريحة، عند اقتضائها، وأجَابَتْنَا به البديهة عند استدعائها، والذَّهْنُ عَلِيلٌ، والطبعُ كَلِيلٌ، والرَّوْيَةُ فاسدة، وسوقُ الأدب - إلا عنده - كاسِدة»⁽⁸⁶⁾.

كما أن المستظهر عبد الرحمن بن هشام الأموي (ت 414هـ/ 1023م) قبل هؤلاء «كان - على حَدَاثَةِ سِنِّهِ - ذَكِيًّا يَقْظًا لَسِنًا حَسَنَ الكلام، جَيِّدَ القريحة مَلِيحَ البَلاغة، يَتَصَرَّفُ فيما شاءهُ من الخِطَابَةِ بديهة وروية، ويصوغ قِطْعًا من الشَّعر مُستجادة، وقد اقْتَضَبَ بحضرة الوزراء في أيامه عدة رسائل وتوقيعات، لم يُقْصَرُ فيها عن الغاية»⁽⁸⁷⁾. قوله بحضرة الوزراء ينفي عن المستظهر ظنة أن تكون رسائله الرائعة مُتَّحِلَةً له بأقلام غيره، بحسب ما كان يُشاعُّ عنه أحياناً، ومن هنا يكون اقتضابه لهذه الرسائل داخل في باب المبادهة، باعتباره رفعاً للتحدي، واستعراضاً أمام من يغضُّ من صدقية بديهته.

يؤكد ذلك قول أبي عامر بن شهيد إنه «كان يُتَّهَمُ في أشعاره ورسائله، حتى كتب أَمَانٌ يَغْلَى بن أبي زيد حين - وفَدَّ عَلَيْهِ - ارتجالاً، فَعَجِبَ أَهْلُ التَّمْيِيزِ منه، وَأَمَّا أَنَا فَكُنْتُ بَلَوْتُهُ، وَكَانَ زُرُودٌ يَغْلَى فَجَاءَهُ، وَلَمْ يَبْرَحْ مِنْ مَجْلِسِهِ حَتَّى ارْتَجَلَ الْأَمَانَ، وَأَنَا - وَاللَّهِ - أَخَافُ أَنْ يَزِلَّ، فَأَجَادَ وَزَادَ»⁽⁸⁸⁾.

يبدو أن ليس هذا هو الأمير الأندلسي الوحيد القادر على ارتجال رسائله وتوقيعاته، فأبو المطرف بن الدباغ يروي أنه رأى الْمُتَوَكِّلَ بن الأفتس يوقع على ظهر كتاب وَرَدَهُ مِنْ ابْنِهِ العباس، دَخَلَ فِيهِ «دُونُ عُنْوَانٍ، وَلَا دُعَاءٍ، وَلَا سَلامٍ، وَأَنَا اتَّعَجَّبْتُ مِنْ كُتْبِهِ تِلْكَ الْفِقْرَ مَعَ فَرْطِ الضَّجَرِ: قُبُولِي لَتَنْصِلِكَ مِنْ

(85) الحميدي، ص 112.

(86) ابن بسام الشتريني (1998)، ج 1، ص 247 - 248.

(87) المصدر نفسه (1998)، ج 1، ص 32.

(88) الحميدي، ص 26.

ذُنُوبِكَ مُوجِبَ لِحَرَاءَتِكَ عَلَيْهَا، وَعَوَذَتِكَ إِلَيْهَا، ... ومتى تَرْجِعْ إِلَى مَا وَعَدْتَ
بِهِ مِنْ نَفْسِكَ، وَصَدَّرْتَ بِهِ كِتَابَكَ؟ فَأَنَا الْمُرِيحُ - وَالله - نَفْسِي مِنْ شَغَبِكَ، وَإِنْ
تَكُنْ الْآخَرَى فَهُوَ لَكَ الْحَظُّ الْأَوْفَى، فَاخْتَرْ لِنَفْسِكَ أَيَّ الْأَمْرَيْنِ تَرَى»⁽⁸⁹⁾.

لعل مُكَاتِبَةَ ابْنِي حَزْم: أَبِي مُحَمَّدٍ وَأَبِي الْمَغِيرَةِ، تَعْتَبَرُ - فِي نَظْرِي - أَدْخَلَ
فِي الْمِبَادَاهَاتِ، لِأَنَّ أَبَا مُحَمَّدٍ مَا رُؤِيَ «أَسْرَعَ بِدِيهَةٍ مِنْهُ»، وَمَعَ ذَلِكَ فَإِنَّ ابْنَ عَمِّهِ
أَبَا الْمَغِيرَةِ يَبَادُهُ فِي الْمِرَاسَلَةِ هَكَذَا: «وَمَنْ لَكَ بَأَنْ نَضْبِرَ عَلَيْكَ، وَنَتَأَنَّى بِكَ،
وَهَذَا الْجَوَابُ - كَمَا تَرَاهُ - ابْنُ الْوَقْتِ، وَنَتَبِجَةُ السَّاعَةِ، وَنَفْثَةُ مَنْ لَا يَخْرُجُ لَهُ
الْكَلَامُ عَنْ طَاعَةٍ، وَمَنْ تَشْغَلُهُ عَنِ التَّفَاسِيرِ كُلُّفُ السُّلْطَانِ، وَتَثْقِلُهُ أَعْيَاءُ الزَّمَانِ،
كَأَدَّ يَنْتَقِشُ فِي ظَهْرِ كِتَابِكَ قَبْلَ حُضُورِهِ بِيَدِي»⁽⁹⁰⁾.

هذه مبالغة كبيرة من أبي المغيرة، والعجب أن ابن حيان القرطبي يحكم له
بالسبق على ابن عمه أبي محمد بن حزم، حيث يقول إنه «جَرَتْ بَيْنَهُمَا هِتَاتٌ
ظَهَرَ عَلَيْهِ فِيهَا أَبُو الْمَغِيرَةِ، وَبَيَّكَتَهُ، حَتَّى أَسْكَنَتْهُ، لِأَنَّهُ كَانَ أَنْتَهُ مِنْ أَبِي مُحَمَّدٍ فِي
حُضُورِ شَاهِدِهِ، وَذَكَاءِ خَاطِرِهِ»⁽⁹¹⁾.

هذا أبو عبد الله محمد بن مسلم الداني، سمع بوفاة أحد سادة الأندلس،
وهو على جناح سفر، فارتجل رسالة، متحدثاً عن ملابساتها، قائلاً: «فَلَزَمَنِي
الْكِتَابُ إِلَيْهِ، فَكَتَبْتُ وَرَجَلِي فِي غَرَزِ الْوَائِبِ، وَهَنَا قِيلَ سَقَطَ الرَّاكِبُ، فَإِنْ كَانَتْ
سَقَطَةُ فِي كَلَامِي، أَوْ عَثْرَةٌ مِنْ أَقْلَامِي، فَإِنَّمَا أَوْجَبَتْهَا حَفْهَفَةُ السَّيْرِ، وَمُسَابَقَةُ
السَّيْلِ»⁽⁹²⁾.

الحقيقة أن هذه الشذرات - في أغلبها - مجرد دعاوى للارتجال، تندس
خلال كلام أصحابها، أو المعلقين عليه، كما أن حوافزها للارتجال ليست
بتلك الدرجة من الخطورة، ولكن البديهة الحقة، المتأدية في أخرج المواقف،
وأصعبها تسويغاً، وأخطرها مغامرة، وأرهبها مقاماً، هي رسالة أبي محمد

(89) ابن بسام الشتريني (1998)، ج 2، ص 384.

(90) المصدر نفسه (1998)، ج 1، ص 101.

(91) المصدر نفسه (1998)، ص 81.

(92) المصدر نفسه (1998)، ج 3، ص 279.

عبد الله بن الفقيه أبي عمر بن عبد البر أمام المعتضد بن عبّاد الرهيب حين قَتَلَ ابْنَهُ المتمرّد عليه، وأراد توجيه رسالة إلى بعض ملوك الأندلس، يبسط فيها مَسْوَغاته لهذه الفعلة الشنيعة، ولترك ابن بسام يصف لنا المشهد المرعب، الذي ولدت هذه الرسالة من رَحِمِهِ: «أخبرني مَنْ لا أُرَدُّ خَيْرُهُ، من وزراء إشبيلية، قال: شهدنا مجلسه - المعتضد - بعد ثالثة من هذه الحادثة، ووجهه قد ازْبَدَّ، وودَّ كُلُّ واحد منهم أنه لم يشهّد. ولم يزيده على السلام، وارتجّ عليهم الكلام، فَصَوَّبَ فيهم وَصَعَّدَ، وَزَارَ كالأسد، وقال:

يا شامتين، ما لي أراكم ساكتين؟ اخرجوا عني، فقام كُلُّ يجزُّ ساقيه. ولا يُقَدِّمُ أَحَدٌ أَنْ يَطْرَفَ بشفره إليه، فلَمَّا صرنا بباب القصر، دعا بنا فأنصرفنا، وأذِنَ بالجلوس فجلسنا»⁽⁹³⁾.

هنا يجب أن نستحضر أن المعتضد كان من أقسى ملوك الأندلس، حتى أنه كانت له خزينة يعتبرها أفضل كنوزه، ليس فيها إلا رؤوس أكابر أعدائه ومنافسيه، من قادة الأندلس، حيث جعل «بباب قصره حديقة تُطْلَعُ كُلُّ وَقْتٍ ثَمَرًا من رؤوسهم... ترتاح نفسه لمُعَايَنتِها، والخلقُ يُذْعَرُونَ من التِمَاحِها... حديقة هُول، عريضة طويلة الخطة.... جَمَّةٌ عَدَدِ الصفوف، ذكرتها شعراؤه:

جلاء العين مُنْهَجَّةُ النفوس حَدائقُ أَطْلَعَتْ ثَمَرَ الرُّؤُوسِ»⁽⁹⁴⁾

فكيف يَتَأَتَّى لكاتب - مهما كانت رباطة جأشه، وغزارة بديهته، واستجماع فكره - أن يبدع تسويقاً مقنعاً لهذه المعضلة، أمام هذا الجَبَّار الرهيب الذي لم يستطع وزراءؤه - وهم نخبة الأدباء والشعراء يومئذ - أن يجدوا كلمة واحدة يقولونها في هذا المقام، غير السلام، بِرِيقٍ ناشف، ورَهَبٍ ملحوظ.

كان أبو محمد بن عبد البر هو وحده من اتجه إليه اختيار المعتضد، من بين كُتَّابه ووزرائه، لمعرفته أن ليس لها غيره، حيث يُصَوِّرُ لنا شاهدُ عيان من وزراء المعتضد ما كان لحظة إرجاعه لهم، بعد طرده إياهم من مجلسه، قائلاً

(93) ابن بسام الشتريني (1998)، ج 3، ص 89.

(94) المصدر نفسه (1998)، ج 2، ص 12 - 13.

بانبهار شديد: «ثم خرج أمره بأن يحضر الكاتب ابن عبد البر، فدخل، ومجلسه قد احتفل، فقال له: اكتب إلى ابن أبي عامر، وحلّل دَم الخائن الغادر، وكلاماً هذا معناه، وجاءه الغلام بجِلْدِ الرَّقِّ والدَّوَاةِ، والوزراءُ والخاصة جلوسٌ بذلك المَقَام، وقالوا في نفوسهم: ما عسى أن يَتَّجِهَ لابن عبد البر من كلام، على هذه الحال، لا سيما على الارتجال؟

قال المحدثُ: فسَوَى الجِلْدَ، وجعلَ يَسْتَمِدُّ وَيَكْتُبُ، وعينُ المعتضد فيه تصعّدُ وتصوبُ، فلما فرغ منه أسمعَه ذلك إلى آخره. وخرجوا عنه وهم يَرَوْنَ أنَّ ابن عبد البر من آيات فاطره»⁽⁹⁵⁾.

فمثل هذا المقام الحافل الرهيب المهيّب، هو الفيصل الحاسم في قدرات المبدعين المُتبادِهين، بحسب ما أشار إليه ابن شهيد وابن أبي الخصال آنفاً، ولا سيما في موضوع دقيق وخطر مثل هذا.

هنا لا بأس في أن نقبسَ وَمَضَات من هذه الرسالة العجيبة، لنبرهن على أن الرَّهْبُوت التي اكتنفت جو هذه المبادهة الصعبة لم تؤثر في مستوى أسلوبها، لا من حيث إشراق البيان ومُراعاة الإحسان، باتباع الأشجاع وفق تقاليد الزَّمان، ولا من حيث تماسك البناء، ولا من حيث منطقية الحِجَاج، وتهويل موجب المراسلة، حيث يقول إنه «طُرأت عليّ... طارئةٌ ذهياءٌ ذهماء، وفَجأتني من ضروب الأقدار فاجئةٌ عمياء صماء، ثارت إليّ من مَكَمَني، وطلعتُ عليّ من مَأَمَني، وشرعتُ نحوي من قِبَلِ الجُنَّة التي كنتُ أعِدُّها لأشباهاها، وأديرُها مُتَقَيِّئًا بها من تَلَقَّائها وتُجَاهِها... إِلَّا أَنَّ اللَّهَ - بِصُنْعِهِ الجميل، الذي لا أَثْفَكُ أشكرُه وأحمده - كفاني أولاً، ثُمَّ شفاني آخِراً، له الحمدُ دائبًا، والشكرُ واصبًا»⁽⁹⁶⁾.

ثم يدخل - بعد تهويل الداهية الطارئة، والطمأننة بالنجاة منها - في شرح مُبْهِمِها، وتفصيل مُجَمَّلِها، قائلًا: «وشرُّ ذلك - أَيَّدَكَ الله - أنَّ الغبي العاق، اللعين المُشَاق، إسماعيل ابني بالولاد، لا بالوداد، ونجلي بالمَناسِب،

(95) ابن بسام الشتريني (1998)، ج 3، ص 89 - 90.

(96) المصدر نفسه (1998)، ج 3، ص 90.

لا بالمذاهب، كنتُ قد ملْتُ بهوأي إليه، وقَدَّمْتُه على من هو أَسْتَن منه، 'وَحُبُّكَ الشَّيْءَ يُعْمِي وَيُصِمُّ'... وما كنتُ خَصَصْتُه بالإيثار، واستَعْمَلْتُه في المُكَافَحة والغَوَارِ، إلا لَجْزَالَةِ أَتَوَسَّطُهَا فِيهِ، كانتُ عيني بها قَرِيرَةً، وشَهَامَةً كُنْتُ أَتَوَهَّمُهَا مِنْهُ، كانتُ نفسي بها مَسْرُورَةً، فإذا الْجَزَالَةُ جَهَالَةً، والشَّهَامَةُ شِرَّةٌ وَكَهَامَةٌ، وقد يُقْتَنُ الآبَاءُ بِالْأَبْنَاءِ، وَيَنْطَوِي عَنْهُمْ مَا يَنْطَوُونَ عَلَيْهِ مِنَ الْأَسْوَاءِ، مَعَ أَنَّ الْأَرَاءَ قَدْ تَنَسَّأَ وَتَحَدَّثَ، وَالنَّفُوسُ قَدْ تَطَيَّبَتْ ثُمَّ تَخَبَّتْ، لِقَرِينٍ يُضْلِحُ أَوْ يُفْسِدُ، أَوْ لَخَلِيطٍ يُغْوِي أَوْ يُزْشِدُ»⁽⁹⁷⁾.

نرى هنا كيف يُوَفِّقُ هذا الكاتب العبقري، في مبادئهِ الصعبة هذه، بِذَكَاءٍ عَجِيبٍ، بين انتماء الابن للأب نَسَبًا، حتى لا يطعن في عِزِّهِ، وانتِفائه مِنْهُ مَذْهَبًا، حتى لا يُشَارِكُهُ فِي سُوءِ فِعْلِهِ، ثم كيف يلوم نفسه على إِيثارِهِ إِيَّاهُ، ويلتمس لذلك - في الوقت ذاته - أَعْذَارًا، حتى لا يَحْكَمَ عَلَى الْمُعْتَصِدِ بِسُوءِ التَّقْدِيرِ، وَعَمَى الْبَصِيرَةِ، مُزْجِعًا ذَلِكَ إِلَى أَنْ تَصَوَّرَهُ رَبِّمَا كَانَ فِي مَحَلِّهِ يَوْمًا مَا، وَلَكِنْ الْإِنْسَانُ قَدْ يَتَغَيَّرُ، كَمَا أَنَّا مُطَالِبُونَ بِالظُّوَاهِرِ، وَاللَّهُ يَتَوَلَّى السَّرَائِرَ، «فَكَيْفَ بَنَّا وَإِنَّمَا نَقْضِي عَلَى نَحْوِ مَا نَسْمَعُ، وَنَقْطَعُ عَلَى حَسَبِ مَا نَرَى وَنُطْلِعُ، وَلَيْسَ عَلَيْنَا ضَمَانُ الْعَوَاقِبِ، وَلَا إِلَيْنَا عِلْمُ حَقَائِقِ الْمَذَاهِبِ، وَهِيَ الْخَوَاطِرُ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا الْفَاطِرُ، وَالْبَوَاطِنُ لَا يُحِيطُ بِهَا إِلَّا الظَّاهِرُ الْبَاطِنُ»⁽⁹⁸⁾.

بعد هذه الْمُحَاجَّةَ المنطقية، الْمُؤَصَّلَةَ نَفْسِيًّا وَشَرْعِيًّا وَتَارِيخِيًّا، يَبْدَأُ فِي سَرْدِ مَحَاوِلَاتِ الْإِبْنِ الْمُتَكَرِّرَةِ، لِلخُرُوجِ عَلَى الْمُعْتَصِدِ، بِلِ مَحَاوِلَةِ اغْتِيَالِهِ، وَهَتَكَ حَرَمِهِ، بِالتَّسَلُّلِ - بِأَوْبَاشِ النَّاسِ - إِلَى قُصْرِهِ، وَكَيْفَ أَنَّ اللَّهَ حَمَاهُ فِي كُلِّ مَحَاوِلَةٍ، وَأَفْشَلَ سَعْيِي الْإِبْنِ الْعَاصِي، حَتَّى أُمَكَّنَ مِنْهُ وَجَمِيعَ مَنْ مَعَهُ، وَطَبَّقَ عَلَيْهِمْ حَدَّ الْقَتْلِ، وَانْتَهَى الْأَمْرُ بِاسْتِدْعَاءِ ابْنِهِ الْمُعْتَمِدِ مِنْ غَرْبِ الْأَنْدَلُسِ، لِيُقْعِدَهُ مَقْعَدَهُ، رَاجِيًا مِنَ اللَّهِ «أَنْ يَكُونَ أَوْطَأَ أَكْنَافًا وَجَوَانِبَ، وَأَجْمَلَ آرَاءَ وَمَذَاهِبَ، وَأَحْمَدَ أَخْلَاقًا وَضَرَائِبَ، وَاللَّهُ أَسْأَلُ الْخَيْرَ فِي مَا آتَى وَأَذَرَ»⁽⁹⁹⁾.

(97) ابن بسام الشتريني (1998)، ص 90.

(98) المصدر نفسه (1998)، ج 3، ص 91.

(99) المصدر نفسه (1998)، ج 3، ص 93.

نظراً إلى أن الحُكَّام شديداً التَّطَيُّر من زوال الحُكْم، وحتى زَغَزَعَتِهِ على الأقل، فإن الرسالة رَاعَتْ - في الختام - هذا المَنَزَع اللطيف، حيث يقول - داعياً الله للمُخاطَب أن يُجَبِّه مثل هذا الحَدَث: «نَفَثْتُ... يا سيدي نَفْثَةً مَضْدُور، وأطَلْتُ في الشرح والتفسير، خَرُوجاً إِلَيْكَ من هذا الخُطْب الخطير، والمُلِمَّ الكبير، وهو خَبَرٌ فيه مُعَبَّرٌ، والله أَسْأَلُ أَنْ يَجْعَلَكَ فِي حَيِّزِ الكِفَايَةِ، وجانب الوِقَايَةِ، حتى لا تُسَاءَ بِقَرِيبٍ مَأْمُون، ولا بَعِيدٍ مَظْنُون»⁽¹⁰⁰⁾.

إذا كان ابن بسام يؤكد أن المعتضد «خاطب - يومئذ - جماعة من حلفائه، وقَصَّ عليهم نَبَأَهُ مع ابنه»⁽¹⁰¹⁾، فإننا لا نستبعد أن يكون قد عَمَّمَ عليهم هذه الرسالة ذاتها، ولا شك في أن كُتَّابَهُم وَجَدُوا - على عبقريتهم - صعوبة كبيرة في مسaire مستواها، على الرغم من ارتجالها، إضافة إلى أنهم في مقام الرَّدِّ، وهو أسهل من الإنشاء، وليسوا تحت ظَرْفٍ مثل ذلك الجَوِّ الرهيب الذي كَتَبَ فيه ابن عبد البر رسالته، وقد عَرَضَ ابن بسام مقتطفات من رَدِّ ابن أبي عامر (عبد العزيز، ت 457هـ / 1065م)، وابن مجاهد (علي الملقب إقبال الدولة، ت 474هـ / 1081م)، وثالث لم يسمَّه⁽¹⁰²⁾.

لم يقف الأمر عند هذه الردود الواقعية، بل تعدَّاه إلى ردود افتراضية، لم تنشأ بتكليف سلطان، وإنما جاءت على وجه المعارضة والمُفاضلة في البيان، حيث كانت هذه الرسالة البديعة المُرْتَجَلَة بمنزلة زلزال أحدث ضربات ارتدادية، في أرضية الكتابة الأندلسية، حيث يقول ابن بسام إنه «لما أنشأ أبو محمد رسالته المتقدمة، تناغَتْ لَمَّةٌ من كُتَّابِ العَصْرِ في معارضتها، وقد ذكرتُ بعضَ من أجابَ عنها، ... وفُصُولاً لِمَنْ انْتَصَفَ على زُغْمِهِ بالمعارضة منها»⁽¹⁰³⁾.

(100) ابن بسام الشتريني (1998)، ص 93.

(101) المصدر نفسه (1998)، ج 3، ص 96.

(102) المصدر نفسه (1998)، ج 3، ص 96 - 99.

(103) المصدر نفسه (1998)، ج 3، ص 99. وانظر: نصوص الرسائل المعارضة (ص 100 -

(107).

أما قوله: «على زغمه» تشكيك من ابن بسام في صحة هذا الزعم، ولكننا نقول: إن هؤلاء، حتى لو تفوقوا على ابن عبد البر، فهل يشرفهم أن تكون رويّتهم منافسة لبديته، مع اختلاف الأوضاع المحيطة، كما أسلفنا؟

الخلاصة التي يمكن أن نخرج بها من قراءة ظاهرة المُبادَهِات في الأدب الأندلسي، هي أنها نتيجة تفاعل عبقریات المكان والإنسان والزمان، فإذا كان ابن قتيبة اعتبر جَمال المكان من محفّزات الإبداع، وقال إن «شاردَ المَعْنَى لم يَسْتَدْعَ، بمثل الماء الجاري، والشرف العالي، والمكان الخَصِر الخالي»⁽¹⁰⁴⁾، فإن مُحَرِّضات الإبداع هذه لا تكادُ تتوافر في مكان أكثر من الأندلس، جنة الله فوق أرضه، فهذا الفردوس المفقود ليس مجرد مُلهم للشعر، بل هو معلّم له وللأدب في عمومه. ولقد أحسن الأديب الأندلسي التَّكْمُلُ على عبقرية هذا المكان، حيث يقول أبو بحر التجيبي واصفًا مرسية :

هُنَالِكَ بَيْنَ الغُصْنِ والقَطَرِ والصَّبَا	وَزَهَرُ الرُّبَى وَلَذْتُ آدَابِي الغُرَا
إِذَا نَظَمَ الغُصْنُ الحَيَا قَالَ خَاطِرِي:	تَعَلَّمُ نِظَامَ الشَّرِّ مِنْ هَا هُنَا شِعْرَا
وَأَنْ نَثَرْتُ رِيحَ الصَّبَا زَهَرَ الرُّبَى	تَعَلَّمْتُ حَلَّ الشَّعْرِ أَسْبَكُهُ نَثَرَا
فَوَائِدَ أَسْحَارٍ هُنَاكَ اقْتَبَسْتُهَا	وَلَمْ أَرِ رَوْضًا غَيْرَهُ يُقَرِّئُ السَّحْرَا
كَأَنَّ عَزِيزَ ⁽¹⁰⁵⁾ الرِّيحِ يَمْدُحُ رَوْضَهَا	فَيَمْلَأُ قَاهُ مِنْ أَزَاهِرِهِ دُرَا ⁽¹⁰⁶⁾

كذلك نجدُ صديقَه ابنَ مرج الكحل يُؤكِّدُ الرُّؤْيَةَ ذاتها، حين يقول:

نَهَرٌ يَهِيْمُ بِحُشْنِهِ مَنْ لَمْ يَهِيْمْ	ويجيدُ فيه الشعرَ مَنْ لَمْ يَشْعُرْ
مَا أَضْفَرَّ وَجْهَ الشَّمْسِ عِنْدَ غُرُوبِهَا	إِلَّا لِفَرْقَةٍ حُسْنِ ذَاكَ المَنْظَرِ ⁽¹⁰⁷⁾

(104) أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة، الشعر والشعراء، ط 3، ج 2 (القاهرة: دار الحديث، 2003)، ص 79.

(105) هكذا الرواية، واعتقد أن الأصح: «أزيز» الريح.

(106) المقرئ، نفح الطيب، ج 5، ص 64.

(107) المصدر نفسه، ص 52. وانظر: ابن بسام الشتريني (1998)، ج 2، ص 303، وابن

الأبار، ص 82.

له بيت آخر في هذا المنحى، من هذه القصيدة، أو من أخرى على نسقها:

كَمْ قَادَ خَاطِرَ شَاعِرٍ مُسْتَوْفِرٍ وَكَمْ اسْتَفَزَّ جَمَالَهُ مِنْ مُبْصِرٍ⁽¹⁰⁸⁾

ليس ابن مرج الكحل وحده من يستثيره النهر شِعْرِيًّا، فأبو المطرف بن عُميرة المخزومي (ت 658هـ/ 1260م) يصف نهر «شقر»، قائلاً:

يَا نَهْرَ شَقْرٍ فِيكَ أَذْرَكْتُ الْمُتَى فَلَأْتُتْ - مِنْ نَهْرٍ إِلَيَّ - مُعَجَّبٌ
يَهْنِيكَ - إِذْ حُزَّتِ الْمَحَاسِنُ كُلُّهَا - أَنِّي سَأَشْعُرُ فِي حُلَاكَ وَأَخْطُبُ⁽¹⁰⁹⁾

أما حضور هذه الظاهرة عند الإنسان الأندلسي بهذه الكثافة والتوهج، فهو - بالتفاعل مع عبقرية المكان - راجع إلى خصوصية الإنسان المسكون بمُورَثَات العرب المعروفين بالارتجال، ميزة عن باقي الأمم، كما رأينا عند الجاحظ والقاضي عياض، في صدر المبحث الأول من هذا الفصل. وعلى ذلك التفسير الوراثي دَرَجَ ابن بسام حين تحدث عن قرطبة - قائلاً: «وبالجُملة، فأكثر أهل بلاد هذا الأفق أَشْرَافُ، عَرَبُ الْمَشْرِقِ افْتَتَحُوا، وَسَادَةُ أَخْيَارِ الشَّامِ وَالْعِرَاقِ نَزَلُوا، فَبَقِيَ النَّسْلُ فِيهَا بِكُلِّ إِقْلِيمٍ، عَلَى عِرْقٍ كَرِيمٍ، فَلَا يَكَادُ جَلَدٌ مِنْهَا يَخْلُو مِنْ كَاتِبٍ مَاهِرٍ، وَشَاعِرٍ قَاهِرٍ»⁽¹¹⁰⁾.

لا عبرة هنا بتخصيص قرطبة، لأن «العبرة بعُموْمِ اللفظ، لا بخصوص السَّبَب»، كما يقول الأصوليون، ومُضَادُّ ذلك أنه يُسَبِّغُ الْحُكْمَ ذَاتَهُ عَلَى إِشْبِيلِيَّةٍ: «فهذا الأفقُ نَزَلَ بِهِ، جُنْدُ حِمَصٍ مِنَ الْمَشْرِقِ، فَسُمِّيَتْ «حِمَصٌ»، فَصَارَتْ مَجْمَعًا لَصَوْبِ الْعُقُولِ، وَذَوْبِ الْعُلُومِ، وَمَيْدَانُ فُزْسانِ الْمَشْهُورِ وَالْمَنْظُومِ»⁽¹¹¹⁾.

هكذا أنتج تفاعل الإنسان والمكان عَجِيئَةً بَشَرِيَّةً تَتَنَفَّسُ شِعْرًا، حَتَّى اسْتَتَبَجَ إِمِيلِيو غَرْسِيه غُومَثُ أَنْ «أَهْلُ الْأَنْدَلُسِ كُلُّهُمْ شِعْرَاءُ، وَحَتَّى الْأُمِّيُّونُ

(108) المقرئ، نفع الطيب، ج 5، ص 52.

(109) ابن الأبار، ص 212.

(110) ابن بسام الشتريني (1998)، ج 1، ص 19.

(111) المصدر نفسه (1998)، ج 2، ص 3.

منهم، مثل ابن جاج البطليوسي الذي ولّاه المعتضد بن عبّاد رئاسة ديوان الشعراء⁽¹¹²⁾، وحتى أن شَلَب مثلاً - على بساطة شأنها - كان يُبدعُ الشُّعْر كُلُّ من تنفّس هواءها، وشرب ماءها، ورأى مناظرها، حتى قال العُدري أبو العباس أحمد بن عمر (ت 478هـ / 1085م) إن «أَيَّ فَلَاحٍ يَحْرُثُ بِأَثْوَارٍ فِي شَلَبٍ، يَزْتَجِلُّ مَا شِئَتْ مِنَ الْأَشْعَارِ، فِيمَا شِئَتْ مِنَ الْمَعَانِي»⁽¹¹³⁾.

على هذا المنحى، يردُّ أبو عبد الله الرُّصافي على معاصره أحمد بن عبد الله بن حربون الشُّلبي، مؤكِّدًا تَأَصُّل ظاهرة الارتجال في أبناء هذا الصقع، وحتى الأُمِّي منهم، فيقول:

وَأَرْضُ شِلَبٍ وَمَا شِلَبٌ وَإِنْ وَلَدَتْ	غَمَارَ نَاسٍ فَنَاسٌ غَيْرُ أَغْمَارِ
عُرْفُ التَّحَاوُرِ مِنْ تِلْقَاءِ السُّنَنِ	كَأَنَّمَا نَشَأُوا فِي غَيْرِ أُمُصَارِ
يَلْقَوْنَ بِالْقَوْلِ مَوْزُونًا وَمَا قَصَدُوا	كَأَنَّ ذَلِكَ فِيهِمْ دُونَ إِضْمَارِ ⁽¹¹⁴⁾

ظل تقديس الارتجال متجذراً في الأندلس، حتى في نفوس المستعربين من مسيحيي الإسبان، وكأنه سر من أسرار الحرف العربي، يختزنه كما تختزنه «الجينات» المترحّلة، عبر دورات الدماء المتفاعلة، في مضهر الحضارة في الأندلس، إذ اعتمد ابن رشيّق المرسّي ارتجال ثالثٍ لبيتَي الحريري، جواباً أخرس القس الذي تحدّاه بذلك، زاعماً أن بيتَي المقامات متحقّق فيهما مناطُ الإعجاز الذي به أفحَمَ القرآن مناوئيه، فلمّا أنشدَه ابن رشيّق ثالث البيتين، فعل فيه هذا الارتجال ما لم تفعله الحجج العقلية⁽¹¹⁵⁾.

(112) سعد إسماعيل شلبي، البيئة الأندلسية وأثرها في الشعر: عصر ملوك الطوائف (القاهرة: دار النهضة، 1978)، ص 335.

(113) المصدر نفسه، ص 335.

(114) بن شريفة، أديب الأندلس، ص 342.

(115) محمد بن شريفة، دراسة وتحقيق، ابن رشيّق المرسّي، 628 - 696 هـ / 1231 - 1296م: حياته وآثاره (الرباط: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 2008)، ص 126. وانظر: أحمد بن يحيى بن محمد الونشريسي، المعيار المغرب والجامع المغرب عن فتاوى علماء أفريقية والأندلس والمغرب، خرجه جماعة من الفقهاء بإشراف محمد حجي، 13 ج (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1981 - 1983)، ج 11، ص 55 وما بعدها.

لعل أعمق تفسير أندلسي بشأن استكنائه ظاهرة الارتجال، متلمسًا دوافعها وتجلياتها ونظائرها، هو تفسير ابن خيرة المواعيني، إذ يقول: «وقد يكون الكلام المُرْتَجَلُ، وفيض البديهة - في بعض المَواطِن، وفي كثير من الأماكن - أشدَّ من تَطَاوُلِ المَدَاوِلِ، والمُتَقَفِّ المُرَوِّي المُتَكَلِّفِ، فَإِنْ كَانَ اجْتِمَاعُ المُحَبَّرِ لِلبَدَاهَةِ، واخْتِدَادُهُ في تلك الساعة، يَنْحَصِرُ فيه النَفْسُ، وَيَحْتَدِمُ الذَّهْنُ، وَيُشْرِقُ الفِكْرُ، ... وَيُثَوِّرُ هُنَاكَ المَعْنَى الغريب، وَيَرْشُقُ اللَّفْظَ الخاصَّ. وَإِنَّمَا الفِكْرَةُ مِرَاةً، والاجْتِمَاعُ صِقَالُهَا»⁽¹¹⁶⁾.

بعد هذا التشخيص الدقيق السابق لأوانه، في استجلاء الأبعاد النفسية في عملية الارتجال، وتجليات لحظتها المتوهجة، من خلال تكثيف الطاقات الذهنية بأنحشاد الدوافع والمحفزات، يبدأ برصف أشباهها ونظائرها، رابطًا إياها - ربما لأول مرة - بمجموعة من الظواهر النفسية الخارقة للعادة في طاقتها، تأثيرًا وكشفًا، وذلك مثل الحدس والعين والحسد والعُدْوَى، وحتى دعوة المَظْلُوم، حيث يقول: «وباجتماع النفس، يصيبُ الأَلَمَعيُّ بالظن، واللامح بالعين، والحاسدُ بالحسد، أَعُوذُ بِاللَّهِ مِنْهُمَا، وَمِنْ هَا هُنَا قَالَ مَهْرَةُ الْأَطْبَاءِ: إِنَّ النِّظَرَ فِي الجُرْحِ البَشْعِ يَغْدِي...»

من هذا ترى إجابة دَعْوَةِ المَظْلُوم، التي ليس بَيْنَهَا وبينَ اللَّهِ حِجَابٌ، لا خِثْرَاقَ نَفْسِهِ، واجْتِمَاعُ أَجْزَائِهِ»⁽¹¹⁷⁾.

يخلص بعد هذه المقاربة النفسية العجيبة إلى أن اجتماع النفس وقوة التركيز الذهني هو الخيط الناظم بين هذه الظواهر كلها، مضيئًا إليها العمى، حيث «فاقَ كثيرٌ من العميان أولي الأَبْصَارِ في الذِّكَا، باجتماعِ الثَّوَرَيْنِ، وَأَنْتَ تَرَى أَنَّ الإنسانَ - إِذَا أَرَادَ أَنْ يَفْرَغَ فِكْرَهُ - كَيْفَ يُغْمِضُ عَيْنَيْهِ، لئَلَّا تَشْغَلَهُ مَرَائِيهِ، عَنْ تَصَوُّرِ مَعَانِيهِ»⁽¹¹⁸⁾.

(116) مصطفى الحيا، «ريحان الألباب وريحان الشباب في مراتب الآداب، لابن خيرة المواعيني» (رسالة ماجستير في الأدب العربي، كلية الآداب، الرباط، أكذال، 1988 - 1989)، ص 46.

(117) المصدر نفسه، ص 46.

(118) المصدر نفسه، ص 46.

الفصل السابع

رمزية المفاضلات: لعبة المظهر والمُضمر

ولي أملٌ إن يُسَعِفَ الحَظُّ نَلْتَهُ
ويُفْهَمُ سِرُّ النَفْسِ مِنْ رَمَزَاتِهَا.
«ابن الحداد»⁽¹⁾

يقوم هذا الفصل على البُعد الرمزي للمفاضلات في الأدب الأندلسي، وهو بُعد حَامٍ حوله - كما سنرى - بعض الدارسين، إلا أنهم لم يُوفوه حقَّه، إذ مرَّوا به عابرين، مرسلين ملاحظات سريعة، كالومضات الخاطفة، على الرغم من أنه جدير بوقفه متأنية تكثف تلك الومضات، وتعيد بناء الملاحظات، وتغوص أكثر في أعماق النصوص، جامعةً منها - تحت مظلة هذا العنوان - ما أعتقد أنه لم يجتمع قط من المواد الأدبية: الشعرية والنثرية، عبر القرون الأندلسية، بعيداً عن التقيّد بقرن معيّن أو مكان خاص، وهذا ما سأحاوله عبر هذا الفصل، تاركاً لفاعلية التأويل حريةً تتيح لها الانخراط مع النصوص في لعبة جدل الظاهر والباطن، وتلك هي وظيفة الباحث في الأدب، لأنه «حمّال أوجه»، وخصوصاً لدى الأندلسيين الذين كانوا على وعي كبير بهذا البُعد الرمزي في الخطاب الأدبي؛

(1) أبو الحسن علي بن بسام الشتريني، الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة. تحقيق سالم مصطفى البدرى، 4 ج (بيروت: دار الكتب العلمية، 1998)، ج 1، ص 446.

فالمواعيني يرى، خلال حديثه عن هرمية التكوين العلمي في الأندلس، أن الطالب يحتاج إلى كثير من العلوم والمعارف عبر تدرّجه في سُلم التعليم، ومن ضمنها أنه: «يحتاج أن يتعلّم ما فيه - «القرآن» - من الرموز والإشارات.... ويتحقق أن لكلّ كلام ظاهرًا وباطنًا، وجلّيًا وخفيًا، وأنّ في الكلام أسرارًا، وأنّ في كلّ وحي يوحيه إلى أنبيائه، ويوضحه لأوليائه، رمزًا ومشارًا، فإذا به تحلّى وتجلّى، وتزوَّجَن واستغلّى، واستوضح واستجلّى. وفي ذلك علّم الأولين والآخرين، وتلك درجة قلّمًا ينالها إلا أفرادًا من العوالم، وقليل ما هم»⁽²⁾.

إذا كان المواعيني برؤيته ارتقى إلى مدارج التصوّف، فإن لكلّ باحث أن يتقمّص هذه الأجواء في علاقته بالنصوص تذوقًا ودراسة، لأن الكلام هنا فيه عموم، على الرغم من خصوصية نفحته الصوفية.

غير بعيد عن هذا الأفق، يتحفّظ ابن خاتمة في الطعن على ابن عربي الحاتمي، لأنه «قد تكلم من وراء حجاب، وتخصّص من الرّمز، بسند منيع الحرز... فإله أعلم بحقيقته في ذلك، إذ كل كلام يغلب المجاز والاستعارة عليه من دون قرينة، فهو متشعب المسالك»⁽³⁾.

هذه سمة الأدب في عمومها، وهذا هو منزع الأدباء الذين يفضلون البوح من وراء حجاب، إذ يقول أبو عبد الله بن الحدّاد (ت 480هـ/ 1087م):

وَلِي أَمَلٌ إِنْ يُسْعِدَ السَّعْدُ نِلْتَهُ وَيُفْهَمُ سِرُّ النَّفْسِ مِنْ رَمَزَاتِهَا⁽⁴⁾

سنشتغل هنا على محاولة فهم النفس الأندلسية من خلال رمزاتها المتعددة والمتنوعة المرامي، محاولين كشف براقع الرمز وفك طلاسم الحرز، حيث سنرى في لعبة الألوان ظلال الإثنيات العرقية، وفي منافسة الأدوات صراع

(2) مصطفى الحيا، «ريحان الألباب وريحان الشباب في مراتب الآداب، لابن خيرة المواعيني» (رسالة ماجستير في الأدب العربي، كلية الآداب، الرباط، أكّدال، 1988 - 1989)، ص 16.

(3) أحمد بن علي بن محمد بن خاتمة الأنصاري، ديوان ابن خاتمة الأنصاري، حققه وقدم له محمد رضوان الداية، مطبوعات مديرية إحياء التراث القديم؛ 28 (دمشق: وزارة الثقافة والإرشاد القومي، 1973)، انظر: مقدمة المؤلف.

(4) أبو الحسن علي بن بسام الشتريني، ج 1، ص 446.

الطبقات الاجتماعية، وفي الزهور المتحاورَة أُنْعَمَ لزعماء الطوائف السياسية في الأندلس، وفي مفاضلة النخلة والكرمة جدلاً للهويات الحضارية، مشكلين من هذه الخلفيات الأربع دعائم لرَباعية المباحث المكونة لهذا الفصل.

أولاً: الألوان: سجل الأعراق والأذواق

هنا ندشن خلفيات المفاضلات الرمزية، باعتماد المفاضلة بين الألوان البشرية على خلفية عرقية، مؤرخة للحظة تفاعل الجنسيات في «بَنكِ الدماء» الأندلسي، وانعكاس ذلك التفاعل الجيني على الذوق الجمالي، وسُلِّمَ أفضلياته، حيث كان الذوق العربي يفضّل الشَّعر الأسود والعيون الكُحلاء والشَّفة اللُمياء، بينما الذوق الإسباني كان يفضّل الشَّعر الأشقر والعيون الرُّزق أو الخُضَر والشَّفاة الحُمْر، وذلك وفقاً للموروثات السائدة في كلٍّ من العنصرين على حدة، فلما امتزج الطرفان، وتفاعلت المورثات في دم الأندلسي الجديد الهجين بين السلالتين، بدأ التجاذب في الأذواق بين الألوان الرامزة للأعراق، فكان الأدب أفضل مرآة تعكس هذه الخلفية، ولو من وراء لعبة الألوان الرمزية، فبدأ الأدباء يَسْتَوْحُونَ فيفساء التكوين العرقي للمجتمع الأندلسي، رومًا وصقالبة ومجوسًا وعربًا وزنَجًا، في التصوير الشعري، رامزين بمختلف ألوان هذه الأعراق، لتعايش عناصر شعب الأندلس - كما تفاعلت في الواقع - داخل بنية الصورة الأدبية، وباندماج مع عناصر الطبيعة، عبر زواج الحقيقة والمجاز، والمشبّه والمشبّه به، حيث يصف الأسعد بن بليطة (440هـ/1048م) بعض النواوير:

كَأَنَّ مُيَيَّضَهُ صَقَالِبَةً صاروا مَجُوسًا فاستقبلوا الناراً⁽⁵⁾

على هذا المنحى درج «المنفتل»: أبو أحمد عبد العزيز بن خيرة القرطبي (القرن الخامس الهجري/الحادي عشر الميلادي)، واصفاً جدل الليل والصبح:

(5) ابن بسام الشتريني، ج 1، ص 498.

كَأَنَّ لَيْلَتَنَا وَالصَّبْحُ يَتَّبِعُهَا زَنْجِيَّةٌ هَرَبَتْ قُدَّامَ رُومِي⁽⁶⁾

في السياق ذاته يقول أحد معاصري ابن بسام:

بِي شَادِنٌ خَدُّهُ كَالصُّبْحِ مُنْبَلِّجٌ وَصَدْعُهُ كَسَوَادِ اللَّيْلِ يَلْعَبُ بِي
كَالزَّنْجِ حَلَّتْ بَارِضِ الْعَرَبِ فَاصْطَلَحَتْ فَمَا بَقَائِي بَيْنَ الزَّنْجِ وَالْعَرَبِ؟⁽⁷⁾

بما أن الونام لم يكن بين هذه العناصر سرمدياً، فقد استغل الشعراء الوجه الآخر لتفاعل عناصر الأعراق داخل الأندلس، مستلهمين رمزية الألوان في هذا المقام، حيث يقول أبو جعفر ابن جرج، أحد أدباء ووزراء عصر الطوائف، في السياق ذاته:

بِيضٌ مَنَازِلُهَا سُودٌ غَدَائِرُهَا كَمَا تَلَاقَى جُيُوشُ الرُّومِ وَالْحَبَشِ⁽⁸⁾

هذا يتصادى مع قول الأعمى التطيلي الصغير إبراهيم بن محمد (القرن السادس الهجري/ الثاني الميلادي)، منوعاً أحد لوني صورته من سواد الحبش، إلى سُمرَة العرب، انسجماً مع لوني السلاحين الموصوفين، ودلالة الصفتين المشبّهتين:

حَوَى جُرَاةَ الْأَغْرَابِ مِنْ سُمرَةِ الْقَنَا وَحَارَ دَهَاءَ الرُّومِ مِنْ زُرْقَةِ النَّضْلِ⁽⁹⁾

أَرَّخَ ابن حزم للحظة تفاعل الأعراق والأذواق، منطلقاً من رُصد الظاهرة وتأثيرها في نفسه هو، وفي غيره، حيث يقول: «دَغْنِي أَخْبِرَكَ أَنَّنِي أُحِبُّتُ فِي صَبَايَ جَارِيَةً لِي شَقْرَاءَ الشَّعْرِ، فَمَا اسْتَحْسَنْتُ مِنْ ذَلِكَ الْوَقْتُ سُودَاءَ الشَّعْرِ، وَلَوْ أَنَّهَا عَلَى صُورَةِ الشَّمْسِ، أَوْ عَلَى صُورَةِ الْحُسْنِ نَفْسَهُ، وَإِنِّي لِأَجِدُ هَذَا فِي أَصْلٍ تَزَكِيهِ مِنْ ذَلِكَ الْوَقْتُ، لَا تُؤَاتِينِي نَفْسِي عَلَى سِوَاهِ، وَلَا تَحِبُّ غَيْرَهُ الْبَتَّةَ،

(6) ابن بسام الشتريني، ج 1، ص 472.

(7) المصدر نفسه، ص 562، ولعل صواب صدر البيت الثاني: كالزنج حلت بارض العرب فاصطالحا.

(8) المصدر نفسه، ج 3، ص 288.

(9) أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن أبي بكر بن الأبار، تحفة القادم، أعاد بناءه وعلق عليه إحسان عباس (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1986)، ص 40.

وهذا العارضُ نفسه قد عَرَضَ لأبي رضي الله عنه، وعلى ذلك جَرَى إلى أن وافاه الأجل.

أما جماعةُ خلفاء بني مروان يَرْحَمُهُمُ الله، ولا سيما وَلَدُ الناصر منهم، فكلهم مَجْبُولُونَ على تَفْضِيلِ الشقرة، لا يختلف في ذلك منهم مُخْتَلَفٌ، وقد رأيناهم، ورأينا من رَأَاهُمْ، من لدن دولة الناصر إلى الآن، ما فيهم إلا أشقر، نزاعًا إلى أمهاتهم، حتى صار ذلك منهم خليقة، وهكذا أولادهم وإخوانهم وجميع أقاربهم، فلا أَذْرِي أَذْلك استحسانٌ مُرَكَّبٌ في جميعهم؟ أم لرواية كانت عند أسلافهم في ذلك، فجروا عليها؟⁽¹⁰⁾.

يُعتبر هذا النص أهم شهادة على هذه النزعة الزاحفة على الأعراق والأذواق في الأندلس. أما عن تجلياتها وانعكاسها على مستوى الأدب، فقد أكد ابن حزم أن هذا الممزع «ظاهرٌ في شعر عبد الملك بن مروان بن عبد الرحمن بن مروان ابن أمير المؤمنين الناصر، وهو المعروف بالطليق (ت 400هـ/ 1010م)، وكان أشعرَ أهل الأندلس في زمانه، وأكثر تغزله بالشُّقْر»⁽¹¹⁾.

لأن ابن حزم قدَّم أسرته وأسرة المروانيين في الأندلس مثالين على هذا الانقلاب الجذري في التركيبة العرقية والنفسية لهما، فإنه عززَ تعبير الطليق في شعره عن ذلك، بمثال من شعره هو، يقول فيه:

يَعْيُونَهَا عِنْدِي بِشُقْرَةٍ شَغَرَهَا	فَقُلْتُ لَهُمْ هَذَا الَّذِي زَانَهَا عِنْدِي
يَعْيُونَ لَوْنَ النور والتَّبَرِ ضَلَّةً	لَرَأَى جَهُولٍ فِي الْغَوَايَةِ مُمْتَدَّ
وَهَلْ عَابَ لَوْنَ التَّرْجَسِ الْعَضُّ عَائِبٌ	وَلَوْنَ النجوم الزاهراتِ على الْبُعْدِ؟!
وَأَبْعَدُ خَلَقَ اللهُ عَنْ كُلِّ حِكْمَةٍ	مُقْضَلُ جُزْمٍ فَاحِمِ اللَّوْنِ مُسَوِّدٌ
بِهِ وَصِفَتْ أَلْوَانُ أَهْلِ جَهَنَّمَ	وَلِبْسَةُ بَالِكٍ مُثْكَلِ الْأَهْلِ مُعْتَدٌ
وَمُذْ لَاحَتْ الرَايَاتُ سُودًا تَبَقَّتْ	نَفُوسُ الْوَرَى أَنْ لَا سَبِيلَ إِلَى الرُّشْدِ ⁽¹²⁾

(10) أبو محمد علي بن أحمد بن حزم، طوق الحمامة في الألفة والآلاف، قدَّم له وحققه إحصان عباس [آتونس]: دار المعارف، 1992)، ص 119 - 120.

(11) المصدر نفسه، ص 120.

(12) المصدر نفسه، ص 121.

يستغلُّ ابن حزم في هذه المفاضلة خِبرَتَه الحِجَاجِيَّةَ المعهودة، إذ يَسْفُه رأي الطرف المُتَجاز لَسَواد الشَّعر، ويفتد مرتكزاته، مانحًا لون الشقرة المفضَّل لديه كلَّ ألوان الأشياء النفسية والجميلة، مثل النور والتبر والرجس والنجوم الزهر، بينما يُضفي على اللون الأسود المفضَّل لدى غيره أقبح الصفات، بمقاييس الطبيعية: «سواد الأجرام»، وبمنطق الدين: «لون جهنم»، وبمقتضيات العادات الاجتماعية والنفسية: «لون الحداد»، ثم يعقِّب على ذلك كله بالبُعد السياسي، الأعمق جُرحًا وحساسية لدى الأندلس، ولا سيما ذوي النزعة الأموية، عازفًا على كراهية «اللون العباسي» الذي جعلهم يوسمون «بالمسودة» شعار راياتهم عبر التاريخ⁽¹³⁾، هذا مع ملاحظة أن ابن حزم خصص فقرة من كتابه الفصل لـ «الكلام في الألوان»، وهو ما يعني خبرته في هذا الموضوع⁽¹⁴⁾.

هنا لا بد من أن أسجِّل أنه يُستنبط من كلام ابن حزم السابق - وإن لم يصرح بذلك - أن النزعة الأصلية هي عشق الشَّعر الأسود، وأن هذه النزعة المنحازة إلى الشقرة وافدة.

هذا ما يتجلى حتى من خلال عنوانه للموضوع «بابٌ من أحبِّ صِفَةٍ، لم يَسْتَحْسِنْ بعدها غيرها، ممَّا يُخالفها»⁽¹⁵⁾.

يؤيد ذلك كونه عندما فسَّر الظاهرة، وضَّعها في سياق تلؤنات مُؤسِّر الحُبِّ الذي لا يَحْكُمه مُنطق، خارج الحُبِّ ذاته: «اغْلَمْ - أَعَزَّكَ اللهُ - أَنَّ لِلْحُبِّ حُكْمًا عَلَى النُّفُوسِ مَاضِيًا، وَسُلْطَانًا قَاضِيًا... وَأَنَّهُ يَنْتَقِضُ الْمِرَرُ، وَيَحُلُّ الْمُتَبَرَّمُ، وَيُحْلَلُّ الْجَامِدُ، وَيَحُلُّ الثَّابِتُ، وَيَحُلُّ الشَّغَافُ، وَيَحُلُّ الْمَمْنُوعُ».

(13) أبو حسن علي بن موسى بن سعيد المغربي، المغرب في حلى المغرب، وضع حواشيه خليل المنصور (بيروت: دار الكتب العلمية، 1997)، ج 1، ص 74: أبو محمد عبد الحق الزهري القرطبي، يدم بني هود، حين أجلوا عن إشبيلية:

كأنما الراية السوداء قد نعقت غرابًا بين الأهل والولد
مات الهدى تحتها من فرط روعته فأظهر الدهر منها لبسة الكمد

(14) أبو محمد علي بن أحمد بن حزم، الفصل بين الملل والأهواء والنحل، تحقيق محمد إبراهيم نصر وعبد الرحمن عميرة، ج 5 (بيروت: دار الجيل، [د.ت.])، ص 275.

(15) ابن حزم، طوق الحمامة، ص 118.

شاهدتُ كثيرًا من الناس - لا يُتَّهَمُونَ في تمييزهم، ولا يُخافُ عليهم سُقوطٌ في معرفتهم، ولا اختلالٌ بحُسن اختيارهم، ولا تقصيرٌ في حُدُسِهِم - قد وَصَفُوا أَحِبَّاءًا لهم في بعض صِفَاتِهِم بما ليس بمُسْتَحْسَن عند الناس، ولا يُرْضَى في الجَمال، فصارت هَجِيرَاهُم، وعُرْضَةٌ لأهوائِهِم، ومُنْتَهَى اسْتِحْسانِهِم»⁽¹⁶⁾.

هذا المقتبَس يؤيِّد أن المهيمَن على الذوق الأندلسي هو عشق الشعر الأسود واللون الأبيض، لأن ذلك هو المورث العربي السائد، حيث كانت أهم خصائصهم الخَلْقِيَّة قد بدأت تنجح إلى التهجين بين اللونين «البياض المُشرب بحمرة»، و«اللذين قد يمتزجان، فيصيران سُمرة في الجنوب، ثم القوام المُعتدل الطول، والشعر الذي يَغْلُبُ عليه السواد، كل ذلك مع الوَسامة في الملامح، والجمال في التكوين»⁽¹⁷⁾.

يبدو أن هذه السمات خاصة بالأندلس الإسلامية، أمَّا إسبانيا الأخرى، فقد كان الغالب عليها هو الشُّقْرَة وزُرْقَة العُيون، وكلما احتدم التفاعل بين الطرفين اشتدَّ التجاذب بين المورثات، حيث يرى الطاهر مكِّي - تعليقًا على رأي ابن حزم السابق - أنه «كان للأسيرات الخادِمات من بلاد الإفرنج، في جنوب فرنسا، ومن مقاطعات قطلونية والباسك وغالية في شمال الأندلس، حظوةٌ كبيرة في قرطبة، لأنهنَّ يَبْضَاوُنَّ البَشرة، شقراوات الشعر، زرقاوات العين»⁽¹⁸⁾.

هذا طبعًا بالإضافة إلى تجارة الرقيق التي كانت رائجة في أسواق الأندلس. هكذا توزَّعَ الذوق الجمالي في الأندلس بين ألوان الطيف هذه، في صِبْغَتِها الجينية، متذبذبًا بين لونين، أو مرجحًا أحدهما على الآخر، عبر معالم الجَمال البشري بألوانه التالية:

(16) ابن حزم، طوق الحمامة، ص 118.

(17) أحمد هيكَل، الأدب الأندلسي: من الفتح إلى سقوط الخلافة، ط 7 (القاهرة: دار المعارف،

1979)، ص 51.

(18) الطاهر أحمد مكِّي، دراسات عن ابن حزم وكتابه طوق الحمامة، ط 3 (القاهرة: دار

المعارف، 1981)، ص 19.

• الشَّعر: بين الغسق والشفق

بدأ بالشَّعر لأنه قمة الهرم الجسدي للإنسان، وهو مَجْلَى الشقرة أو السواد، المتنازعين لذوق الشاعر الواحد أحياناً، مثل يوسف بن هارون الرمادي الذي يتغنَّى تارة بسواد الشعر على الوجه الأبيض، في تناغمٍهما الشبيه بجذلية الليل والصباح، حيث يقول:

وَجَدْتُكَ دَهْرًا ثَابِتًا: شَعْرُكَ الدُّجَا وَوَجْهُكَ إِضْبَاحٌ، وَهَجْرُكَ كَالصَّرْفِ
فَإِنْ أَبْغِ صُبْحًا كَانَ خَدُّكَ مُضْبِحِي وَإِنْ أَبْغِ لَيْلًا بَتُّ فِي شَعْرِكَ الْوُخْفِ⁽¹⁹⁾

ثم يعمِّق فلسفته لهذا الشُّعور المنجذب إلى سواد الشَّعر، بأنه أصبح يحبُّ إليه كلَّ شيء له، حتى الليالي التي طالما عبَّثَ به صروفها:

وَكُنْتُ عَنِ اللَّيَالِي غَيْرَ رَاضٍ بِحَالٍ إِذْ جَنْتُ تَغْيِيرَ حَالِي
فَلَمَّا أَنْ رَأَيْتُ اللَّيْلَ شِبْهًا لِلْمَتِّهِ رَضِيْتُ عَنِ اللَّيَالِي⁽²⁰⁾

على الكفة الأخرى لذوقه، تحافظ الشقرة على مَوْقِعِها الوازن، وفق فلسفة مُغَايِرَة - في منطقتها وَحُجَّتِهَا - لسابقتها، إذ لكل مقام مقال، فإذا اعتمد - قبلاً - على أنه «بضدّها تبيّن الأشياء»، فهو هنا يبنى رؤيته على أنه بشبهها تتناغم الأشياء:

وَبَيَاضُهُ فِي شُقْرَةٍ فَتَقَارَنَا حُسْنٌ بِلَا ضِدٍّ فَكَانَا أَشْبَهَا
كَسَلِيسِ الذَّهَبِ الْمُورَسِ فَوْقَ وَجْهِ مِنْ لُجَيْنٍ بِالمَلَاخَةِ قَدْ زَهَا
وَكَذَا الصَّبَاحُ بَيَاضُهُ فِي شُقْرَةٍ فَكَانَهُ بِهِمَا عَدَا مُتَشَبَّهًا⁽²¹⁾

أما عبادة بن ماء السماء، فإنه ينحاز إلى الشُّقْرَة، حيث يشبّه لَمَّةَ شقراء مرجلة، بطبق مكفأ من الذهب المحض:

وَكَأَنَّ التِّنْفَافَ شَعْرَكَ جَعْدًا فَوْقَ وَجْهِ يُضِيءُ ضَوْءَ السَّرَاجِ

(19) أبو عبد الله محمد بن الكتاني، كتاب التشبيهات من أشعار أهل الأندلس، تحقيق إحسان عباس، ط 2، الشعر ديوان العرب 1 (بيروت: دار الشروق، 1981)، ص 122.

(20) المصدر نفسه، ص 122.

(21) المصدر نفسه، ص 125.

طَبَقُ مُكْفَأٍ مِنَ التَّبَرِّ مَحْضًا تَخْتَهُ لِلْعَيْنِ لُغْبَةُ عَاجٍ⁽²²⁾

أما المفاضلة الحقيقية التي يتمخض لها نص بحاله، يتحاور ضمنه صوتا الشعر الأسود والشعر الأشقر، ويتحاکمان أمام قاض، هو الشاعر مبدع النص، فخير مثال لها هو قصيدة أبي أيوب سليمان بن بطال «المتلمس» (ت 402 هـ / 1012 م)، حيث يركب مع الشقرة زرقة العين، ومع سواد الرأس كحل العين:

وَشَادَتَيْنِ أَلَمَّا بِي عَلَى مِقَّةٍ كَأَنَّ لِمَّةً ذَا مِنْ نَزَجِسٍ خُلِقَتْ وَحَكَمَا الصَّبِّ فِي التَّقْضِيلِ بَيْنَهُمَا فَقَامَ يُذْلِي إِلَيْهِ الرِّيمُ حُجَّتَهُ فَقَالَ: وَجْهِي بَذْرٌ يُسْتَضَاءُ بِهِ وَكُحْلُ عَيْنِي سِحْرٌ لِلنَّهْيِ وَكَذَا فَقَالَ صَاحِبُهُ: أَحْسَنْتَ وَضَفَكَ لَـ أَنَا عَلَى أَفْقِي شَمْسُ النَّهَارِ وَلَمْ وَالشَّمْسُ لَوْلَا سَنَاهَا لَمْ يَكُنْ شَفَقٌ فَضَلَّ مَا عِنْتُ فِي عَيْنِي مِنْ زَرَقٍ قَضَيْتُ لِلْمَةِ الشَّقْرَاءَ حِينَ حَكَتْ	تَنَازَعَا الْحُسْنَ فِي غَايَاتِ مُسْتَبَقٍ عَلَى بَهَارٍ، وَذَا مِسْكَ عَلَى وَرَقٍ وَلَمْ يَخَافًا عَلَيْهِ رِشْوَةُ الْحَدَقِ مُبَيَّنًا بِلِسَانٍ مِنْهُ مُنْطَلِقٍ وَلَوْ شَغْرِي مَقْطُوعٌ مِنَ الْعَسَقِ لَكَ الْكُحْلُ أَحْسَنُ مَا يُغْزَى إِلَى الْحَدَقِ كِنْ فَاسْتَمِعَ لِمَقَالٍ فِي مِتْفَقٍ تَغْرُبُ وَشُقْرَةُ شَغْرِي شُقْرَةُ الشَّفَقِ يَبْدُو إِذَا مَا أَلَمَ اللَّيْلُ بِالْأَفْقِ إِنَّ الْأَسِنَّةَ قَدْ تُغْزَى إِلَى الزَّرَقِ لَوْني كَذَا حُبُّهُ يَقْضِي عَلَى خَلْقِي ⁽²³⁾
--	---

هذه القصيدة بُني على محاكمة بين المورثات المتصارعة داخل الأعراف والأذواق في المجتمع الأندلسي، رامزة إلى الإثنتين بلوني الشقرة والزرقة من جهة، والسوادين في الشعر والعين من جهة أخرى. ومع اعتراف الشاعر بجمال المورثتين واعترافه بعشقهما معاً، فإنه يفتح أمامهما باب المرافعة، تاركاً لكل منهما فرصة يقدم فيها براهينه على أنه الأحسن والأملح، حيث ادّعى صاحب اللمة السوداء والعين الكحلاء، أنه بذر وشعره غسق، وادّعى ذو اللمة الشقراء

(22) ابن الكتاني، ص 125.

(23) المصدر نفسه، ص 124 - 125.

والعين الزرقاء أنه شمس، وشعره شفق، وزُرقة عينيه سِمة يشترك فيها مع السَّنان
القاتل، النافذ في صميم القلوب.

ثم يصدر الشاعر العاشق الحُكم بتفضيل الشُّفرة، معللاً ذلك بأنها تُشبه
لونه: «صفرة العشق».

هكذا أراد الشاعر «المُتلِّمَس الأندلسي» أن يُوضِّح لنا أن اصطراع
المُورثات العِرقية المَرموز إليها بهذه الألوان، ما زال على أشده، داخل كينونة
المجتمع الأندلسي، وأن ذوق هذا المجتمع - مهما انحاز إلى المُورث الجديد:
«الشقرة والزرقة» - لا يعني التخلّي عن جَمال المُورث الأصلي: «سواد الشعر
والعين»، ولا التكر له.

• العيون: بين الإثم والزمرد

بعد الشَّعر نندرج إلى العَيْنَيْن اللتين لهما علاقة وطيدة في لُونهما بلونه،
فالشَّعر الأسود دائماً تصحبه العيون السود، أما الشقرة فيلائمها كلُّ من زرقة
العيون وخضرتها، حسبما تقدم، وفي زرقة العيون يقول ابن سارة البكري:

ومُهْفَهَفٍ أَبْصَرْتُ فِي أَطْوَاقِهِ قَمَرًا بِأَفَاقِ الْمَحَاسِنِ يُشْرِقُ
تَقْضِي عَلَى الْمُهْجَاتِ مِنْهُ صَعْدَةً مُتَأَلِّقٍ مِنْهَا سِنَانٌ أَزْرَقُ⁽²⁴⁾

أما خضرة العيون، ففيها يقول يوسف بن هارون الرمادي:

كَأَنَّ أَجْفَانَهُ جُفُونُ الَّذِي أَهْوَ وَاهُ لَا تَسْتَطِيعُ أَنْ تَسْهَرَ
كَأَنَّهَا كُؤُوسٌ فِضَّةٍ فَرَضْتُ قِيَعَانَهَا بِالزُّمَرِدِ الْأَخْضَرِ⁽²⁵⁾

(24) ابن بسام الشتريني، ج 2، ص 397.

(25) أبو الوليد إسماعيل بن محمد الحميري، البديع في وصف الربيع، اعتنى بنشره وتصحيحه
عن النسخة الواحدة الموجودة بمكتبة الأسكوريال هنري بيريس (الدار البيضاء: دار الأفاق الجديدة،
1989)، ص 110.

• الشفاء: بين العقيق والبنفسج

من لواحق هذا التطور الجيني، المؤثر في الذوق الجمالي في الأندلس، تجاذب آخر بين لَمَى الشفتين وحُمَرَتَهما، حيث تتبع الحمرة للشقرة والزرقة، ويتبع اللمى لسواد الشعر وكحل العينين، وقد تَفَنَّنَ شعراء الأندلس في إعادة رسم هاتين الشفتين، المتنازعتين - أحياناً - بين الحُمرة واللَمَى. ومن أوائل من سجلوا إعجابهم بحمرة الشفتين عبد الملك بن شهيد، أبو جد الشاعر أبي عامر، أحد وزراء عبد الرحمن الناصر، إذ يقول:

أَقْبَلَ فِي غَيْدٍ يَحْكِيَنَّ الطَّبَا يَبِضُّ تَرَاقِي حُمَرَ أَفْوَاهِ⁽²⁶⁾

على دُزْبِهِ سَارَ الْأَسْعَدُ بِنَ بَلِيطَةٍ فِي جَارِيَةٍ غَلَامِيَّةٍ:

أَرَى نُكْهَةَ الْمِسْوَالِكِ فِي حُمَرَةِ اللَّمَى وَشَارِبُكَ الْمُخْضَرُّ بِالْمِسْكِ قَدْ خُطَا
عَسَى قُرْخٌ قَبْلَتِهِ فإِخَالُهُ عَلَى الشَّفَةِ اللَّمْيَاءِ قَدْ جَاءَ مُنْخَطًا⁽²⁷⁾

فأما الرمادي، فقد خَصَّ الشفتين الحمرأوين بالوصف، جاعلاً لونيتهما متصرفين بين الوجنتين والشفتين، فإذا خَجَلَتِ المَحْبُوبَةُ تَحَيَّرَتِ الحُمَرَةُ فِي الخَدَّيْنِ، وإذا ما فارقها الخجل عادت الحُمَرَةُ إِلَى الشفتين:

وَكَأَنَّ دُرَّ الخَدِّ يُكْسِي حُمَرَةَ الْـ يَاقُوتٌ مِنْ نَظَرِ العُيُونِ إِلَيْهِ
وَكَأَنَّ خَجَلَتُهُ - إِذَا مَا فَارَقَتْ وَجَنَاتِهِ - عَادَتْ إِلَى شَفَتَيْهِ⁽²⁸⁾

مرة أخرى يجعل الشفتين الحمرأوين بابي عقيق، يكتنزان الدر المصون بينهما:

وَعَلَى الْأَشْنَبِ بَابَا عَقِيقِي يَحْفَظَانِ الدَّرَّ بَأْنَ لَا يُضَيِّعُ⁽²⁹⁾

(26) أبو عبد الله محمد بن فتوح الحميدي، جذوة المقتبس في ذكر ولاية الأندلس (القاهرة: الدار المصرية للتأليف والترجمة، 1966)، ص 286.

(27) أبو العباس أحمد بن محمد المقرئ، نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، تحقيق يوسف الشيخ محمد البقاعي (بيروت: دار الفكر، 1988)، ج 5، ص 198 - 199.

(28) ابن الكتاني، ص 128.

(29) المصدر نفسه، ص 135.

وصف ابن مرج الكحل (ت 634هـ/ 1236م) انعكاس نور البزق على
حَبَّاتِ المطر، فقال:

وَشَيْبَ بِيَاضِ الْقَطْرِ مِنْهُ بِحُمْرَةِ فَأَذْكُرُنِي ثَغْرًا لَسَلَمَى مُقْلَجًا⁽³⁰⁾

بريشة النثر يرسمها أبو عامر بن شهيد: «كأنما ثغرها من جوهر، وشفتها
خيطة حرير أحمر»⁽³¹⁾.

• البشرة: بين الذهب والفضة

في روضة الأنس ونزهة النفس لأبي البقاء الرندي رسالتان بين أبي الطيب
الرندي، وابن عصره وبلده: أبي بكر البرذعي، إحداهما في وصف جارية
معروضة بالمزاد العلني في سوق الرقيق، حيث بدأ أبو بكر البرذعي بوصفها في
رسالته البادئة قائلا:

إنها «عَسَجِدِيَّةُ اللَّوْنِ... بلحظِ أُوتِي مِنَ السَّنْحَرِ أُوفَرَ حَظًّا، وَفَمَ كَشِيرَطَةٍ
رَشَحَتْ بِدَمٍ»، فيجيبه أبو البقاء الرندي: بأنه سيبحث له عن «بَيْضَاءَ كَاللُّجَيْنِ،
مُلَاءَ الْقَلْبِ وَالْعَيْنِ... ذات ذوائب، تدعُ النفوسَ ذوائب، كأنها ليل على نهار...
إلى فمٍ كأنه خِتَامُ مِسْكَ»⁽³²⁾.

من الواضح أن البرذعي يميل إلى الشُّقر «الذهبيات اللون»، ذوات الشفاه
الحُمْر التي تكاد تَرْشَحُ بالدَّم، يَتَمَّا الرندي ينحاز إلى الْبَيْضِ الْفِضِّيَّاتِ اللَّوْنِ،
السُّودِ الدَّوَائِبِ وَالشَّفَاهِ... ونظرًا إلى أن الكاتبين كانا في عهد الدولة النصرية،
فإن المفاضلة بين المُوَرَّثَيْنِ المتفاعلين ما زالت لم تُخَسِّمَ حَتَّى هذه اللحظة.

(30) ابن سعيد المغربي، ج 2، ص 303.

(31) أبو عامر أحمد بن عبد الملك بن شهيد، ديوان ابن شهيد الأندلسي ورسائله، جمعه وحققه
وشرحه محيي الدين ديب (بيروت: المكتبة العصرية للطباعة والنشر، 1997)، ص 192.

(32) فرناندو دي لاجرانخا، مقامات ورسائل أندلسية: نصوص ودراسات، ترجمها وقدم لها
أبو همام عبد اللطيف عبد الحليم، المشروع القومي للترجمة؛ 392 (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة،
2002)، ص 109 - 110.

• السحنة: بين الكافور والمسك

إذا كانت هذه المفاضلات الرمزية ذات الخلفية العرقية ظلت تتنازع داخل العنصر الأبيض، ما بين الأشقر الذهبى بما يتبعه، والأبيض الفضى بما يتبعه، فإن المفاضلة تطرقت إلى ما بين البيض والسود، حيث انفتحت البيئة الأندلسية على العنصر الزنجي الأسود، مع مجيء الإسلام إليها، فدخل هذا المورث الجيني الجديد حلبة السباق بين الأذواق الجمالية المتفاعلة هناك، في رحلة تشكّلها المستمر، وفق تطورها الحضاري، كما أشرنا سابقاً. وقد كان الشعراء في الأندلس جاهزين لابتكار آليات حجاج تُسوِّغ ذوقهم، مهما اصططب بأي لون من ألوان الطيف الجمالي، طبعياً أو عرقياً... فهذا أبو تمام: غالب بن رباح الملقب بالحجام (كان حياً 484هـ/ 1091م) يزعم أن محبوبته خلقت بيضاء، ولكنها استمدّت سوادها من توطنها في سواد الحدق، إذ يقول:

يا لغبةٍ بدوي الألبابِ لآعبةٍ في أضلِّ حُسْنِكِ مَعْنَى غير مُتَّفِقِ
خُلِقَتْ بيضاء كالكَافور ناصعةً فصرَّتْ سوداءَ من مثوَالِكِ في الحدَقِ⁽³³⁾

وله أيضًا في هذا المعنى:

وسوداء الأديم إذا تَبَدَّتْ تَرَى ماءَ النِّعَمِ جَرَى عليه
رأها ناظري فصبا إليها وشكُلُ الشَّيْءِ مُنْجَذِبٌ إِلَيْهِ⁽³⁴⁾

أما أمية بن أبي الصلت الحكيم الأندلسي (ت 529هـ/ 1135م)، فيعطي السواد في محبوبته علةً طريفةً تعود إلى أصل نشأتها الطينية المَجْبُولَةِ بالمِسْكِ، رمز السواد المحبَّب:

وقد أفذتِ المسك فخرًا بأن أضبحَ يحكيكِ وتَحْكِينَهُ
لا شك - إذ لُونُكُما واحدٌ - أنْكُما في الأضلِّ مِنْ طِينِهِ⁽³⁵⁾

(33) ابن بسام الشتريني، ج 1، ص 190.

(34) المصدر نفسه، ج 1، ص 90.

(35) أمية بن عبد العزيز أبو الصلت الداني، ديوان أمية بن أبي الصلت، جمعه وحققه وشرحه

سجيع جميل الجبيلي (بيروت: دار صادر، 1998)، ص 147.

انتقلت المفاضلة بين البيض والسود إلى معارضة بين المشرق والمغرب في الأذواق، من خلال صوتي ابن الرومي، وأبي جعفر بن جرج (575هـ/ 1179م)، حيث قال الأول، رامزاً إلى البيضاء - المفضولة - بالكافور، وللسمراء - المفضلة لديه - بالمسك:

وعائب للشمر من جهله مُفضِّل للبيض ذي مخك
قُولُوا لَهُ عَنِّي: أَمَا تَسْتَحِي؟ مَنْ جَعَلَ الكافورَ كالمِسكِ؟⁽³⁶⁾

فعارضه ابن جرج، عاكساً الآية، محوِّلاً المفاضلة إلى عنصري النور والحلك:

وعائب للبيض ذي إفك مُعارض الكافور بالمسك
دُعْ.. عَنْكَ هَذَا وَانْقَلَبْ خَاسِئًا مَا النُّورُ مِثْلُ الظُّلَمِ الحُلْكَ⁽³⁷⁾

ثم أراد أيضاً أن يعارض نفسه ويعكس معادلتها، راجعاً إلى رأي ابن الرومي، موجِّهاً بأن الحسم في زبقية الذوق الجمالي شبه مستحيل، إذ الجمال لا لون له، والشعراء فلاسفة الأذواق، يتلاعبون بالمسوغات المبتكرة، عبر آلية حُسن التعليل. وهكذا يعود ابن جرج، ليقول من جديد:

عُضْنُ مِنَ الأَبْنُوسِ أَبْدَى مِنْ مِسْكِ دَارَيْنَ لِي ثَمَارَا
لَيْلٍ نَعِيمٍ أَظْلٌ فِيهِ لِلطَّيْبِ لَا أَشْهِي نَهَارَا⁽³⁸⁾

فانظر كيف يفضِّل النور على الظلمة في شعره الأول، ثم كيف يفضِّل في شعره الثاني الليل على النهار، نظراً إلى طيب الأول، متلاعباً بجذلية البياض والسواد كيف شاء، وقد راقته هذه النزعة الأخيرة، فقال:

وسمراء باهى كُلْفَةَ البَذْرِ وَجْهَهَا إِذَا لَاحَ فِي لَيْلٍ مِنَ الشَّعْرِ الجَعْدِ
مُحِبَّةٍ مِنْ حَبَّةِ القَلْبِ لَوْنُهَا وَطِيبُهَا لِلْمِسْكِ والعَبَرِ الوَرْدِي⁽³⁹⁾

(36) ابن بسام الشتريني، ج 1، ص 91.

(37) المصدر نفسه، ص 91.

(38) المصدر نفسه، ص 91.

(39) المصدر نفسه، ص 91.

كي لا يظل الشعراء معتمدين الكافور «البياض» والمسك «السواد»،
طَرَفِي نَقِيضٌ وَعَنْصَرِي مُفَاضِلَةٌ، فَإِنْ ابْنُ بَرْدٍ الْأَصْغَرُ يَمْزِجُ بَيْنَهُمَا، وَيَدْمِجُهُمَا
فِي وَحْدَةٍ، بِاعْتِبَارِ مَجْمُوعَهُمَا يَسَاوِي الشُّمْرَةَ الَّتِي هِيَ مَزِيجُ الْبَيَاضِ وَالسَّوَادِ،
وَهِيَ نَقْطَةٌ تَعَادِلُ اللَّوْنَيْنِ، الْمُتَفَاضِلَيْنِ، وَمَلْتَقَى الذَّوْقَيْنِ الْمُتَجَاذِبَيْنِ، إِذْ يَقُولُ:

كَيْفَ لَا أَغْشَقُ ظَنِيًّا سَارِحًا فِي ظِلِّ مُلْكِ
إِنَّمَا الشُّمْرَةُ فِيهِ مَزْجُ كَافُورٍ بِمِسْكِ⁽⁴⁰⁾

ثانيًا: الأدوات: أقنعة المهن والطبقات

يرتكز هذا المبحث في أطروحته على شروط لا بدَّ من توافرها في مدوّنته،
وهي أن تدور النصوص على أدوات موصوفة، في سياق مفاضلة، تعتمد الرمزية
المُحِيلَةَ إلى خلفية طبقية اجتماعية بأقلام أندلسية.

إذا كانت جدلية السيف والقلم أمّ هذا الباب وقطب رحاه، فإن ذلك لا
يعني صَرْفَ النَّظَرِ مُطْلَقًا عَنْ لَوَاحِقِ حَاقَّةٍ بِالْمَوْضُوعِ، تَلَامَسُ شُرُوطُهُ الْآنْفَةَ،
سَنَعْرُضُ لَهَا فِي وَقْتِهَا، فـ «القلم والسيف الذي كان يُقَابِلُ اللِّسَانَ فِي التَّحَوُّلاتِ
الْمُتَعَاكِبَةِ مِنَ الشَّفَاهِيَةِ إِلَى الْكِتَابِيَةِ، وَالصَّرَاحِ الْآنِي بَيْنَ التَّنَزُّعَتَيْنِ فِي الثَّقَافَةِ
الَّتِي تَجْمَعُ بَيْنَهُمَا، أَصْبَحَ يَتَعَارَضُ فِي تَعَارُضِ الْقَلَمِ وَالسَّيْفِ تَعَارُضَ الْعَقْلِ
وَالْمَادَةِ، الْحِكْمَةِ وَالْقُوَّةِ، وَالْكَاتِبِ وَالسُّلْطَانِ، رَجُلَ الْقَلَمِ وَرَجُلَ السَّيْفِ....
هذا التقابل بين القلم رمز الحكمة، والسيف رمز السلطة... هبط من توتر
العلاقة بين الكاتب - الوزير - الحكيم - الناصح - العاقل الأديب، من ناحية،
والسلطان - الحاكم - الأمر - الناهي - القاهر - الباطش من ناحية ثانية - إلى
توتر العلاقة بين كل فئات الكتاب، وكل فئات العسكر»⁽⁴¹⁾.

إذا كنا نقتبس هذه المقولة الجميلة من الدكتور جابر عصفور مساهمة في

(40) ابن بسام الشتريني، ج 1، ص 315.

(41) جابر عصفور، غواية التراث، كتاب العربي؛ 62 (الكويت: وزارة الثقافة الكويتية، 2005)،

تأطير رمزية السيف والقلم للطبقتين الاجتماعيتين القائمتين عليهما وتأصيلهما، فإننا لا بد أن ننوّه - باستغراب - إلى كونه على الرغم من تناوله الإشكالية، في عدة مواقع من كتابه غواية التراث، لم يتطرّق ولو مرة واحدة إلى أي دور للأندلس، ولا اقتبس لكتّابها ولا شعرائها، أي شذرة في الموضوع، وهو ما يعطي عملنا هذا دور المُكْمَل للفجوات التي شابت أعمال الدارسين، حيث سنركز على ما تجافوا عنه وأهملوه، باعتباره الأجدر بالبحث والألصق بروحه.

هنا سنقف أمام ابن برد الأصغر ورسالته في المفاخرة بين السيف والقلم إذ يُعتبر فيها رائد هذا الاتجاه في الأندلس، على رأي الحميدي⁽⁴²⁾.

إذا كان هناك من يحمّد للحميدي دقته في تخصيص هذه الريادة بالأندلس، على اعتبار أن المشرق سبق إلى ذلك عبر بعض شعرائه، كأبي تمام وغيره، فإننا لا نعلم رسالة كُتبت في المشرق قبل هذه على غرارها⁽⁴³⁾.

حتى تلك الأشعار السابقة عليها كانت تأتي عَرْضًا، من دون أن تُشكّل موضوعًا رئيسًا. والشاعر نفسه هو الذي يتحدث، متخذًا موقفًا محددًا حين يبدأ نظمه، أما رسالة ابن برد فإنها تشكل - على العكس - وحدة مرسومة بدقة:

تبدأ بمقدمة: تسوغ المجادلة القائمة بين القلم والسيف عن فضائل كل منهما، والحوار المتميز بعدم الاعتدال بين هاتين الآلتين في مجال الأدب والحرب، يؤولان في النهاية إلى المصالحة، كي يصل إلى مدح أبي الجيش مُجاهد (ت 436هـ / 1045م) الذي كان ذريعة أنشئت من أجله الرسالة⁽⁴⁴⁾.

إذا كان هذا المستعرب الإسباني الذي نستضيء به هنا لم يصرّح برمزية هذه الرسالة البدهية، فإن فايز فلاح القيسي يجزم بـ «أن يكون ابن برد قد نَحَا مَنَحَى رمزيًا، فكتابة الرسالة إلى مجاهد العامري - الذي كان من كبار ملوك الطوائف

(42) الحميدي، ص 115.

(43) انظر: عصفور، غواية التراث، حيث أورد كثيرًا من النصوص الشعرية ولم يورد رسالة في الموضوع، مع أن هناك رسائل لاحقة برسالة ابن برد، كتبت في المشرق على غرارها.

(44) لاجرنخا، ص 27.

الذين اعتمدوا على الجند في توطيد سلطانهم، وقد أدى ذلك إلى تأخر مرتبة أصحاب الأقلام - تؤكد ما نذهب إليه، لقد أراد ابن برد أن يشيد بفضل الكتاب، ودورهم في توطيد السلطان، إذ لا يستطيع السلطان الاستغناء عنهم⁽⁴⁵⁾.

على الرغم من اتفاقنا مع القيسي في رمزية الرسالة، فإننا لا نوافقه في تعليقه لكتابتها بانحياز مجاهد إلى الجند، وتأخير أصحاب الأقلام، لأن الرسالة نفسها عندما جنحت للسلم، بين السيف والقلم، فعلت ذلك لأنها وجدت حاكمًا يجمع بينهما «في يد واحدة فهو عالم وفارس شجاع قوي»⁽⁴⁶⁾، كما يقول القيسي نفسه، مناقضًا ما ذهب إليه أعلاه.

يُضاف إلى كون مجاهد في ذاته - جامعًا بين العلم والفروسية - أنه كان «مُحِبًّا للعلوم وأهلها، وكان من الكرماء على العلماء، باذلاً الرغائب في استمالة الأدباء»⁽⁴⁷⁾، وعندما تمزقت وحدة قرطبة عاصمة الأندلس، وانفطر عقد أدبائها، كانت إليه «هجرة أولي البقية، وذوي الحرية، من هذه الطبقة القرطبية، للين جنابه، وذكاء شهابه... ولانتحاله العلم والفهم، فأمة جملة العلماء وأنسوا بمكانه»⁽⁴⁸⁾.

على كل حال يبقى النص هو مرجع الاحتكام، لأنني لا أحب الوساطة بيني وبين النصوص، إذ كلما شافحتها باحت لي بأسرار خاصة، وهكذا يبدو من خلال البناء الفني للرسالة أنها تنطلق من مقدمتين وهيكل وخاتمتين، حيث تنطلق من:

- ناموس التفاضل الذي يُعتبر سنة كونية، لا تتجه منطقيًا إلا بين المتقاربين في المنزلة، وفقًا للدلالة اللغوية لصيغة «أفعل» التفضيل التي تفيد اشتراك المُتفاضلين في الصفة على الرغم من التفاوت.

(45) فايز عبد النبي فلاح القيسي، أدب الرسائل في الأندلس في القرن الخامس الهجري (عمان:

دار البشير، 1989)، ص 208 - 209.

(46) المصدر نفسه، ص 208.

(47) الحميدي، ص 353 - 354.

(48) ابن بسام الشتريني، ج 3، ص 12.

شرَّع ابن برد الحسد إذا كان على التفاضل، «وإن كان مذموماً مع الأبد»، موسعاً مجال هذه المفاضلة نظرياً بين ثنائيات متعددة غير السيف والقلم، مثل: الجوادين، والقضيين، والسهمين، والزهرتين، والبارقتين، شارحاً ضرورة التفاوت بين كل طرفين مهما تقاربا، متناولاً أمثله على نسق اللف والنشر، قائلاً في تعليقه على هذه الثنائيات: «فالمُقَصِّرُ يَرْتَقِبُ تَقْدَمًا، وتضاربُ الحاليتين في المُجَانَسَةِ، يُشَبُّ نَارَ المُنَافَسَةِ، وإنَّ حالَ بينهما قَدْ حُ النقاد، وَقُبْحُ تَحَاسُدِ الأضداد»⁽⁴⁹⁾.

هذه المقدمة الرائعة في أدبيتها وُفِّقَتْ في تحليل ظاهرة المفاضلات، لتنتهي إلى:

جدل الثنائيات: هنا يتدرج بنا من أفق التمثيل النظري إلى المثلثين التطبيقيين: السيف والقلم، صميم موضوع الرسالة، وقد كان ذكياً في جمعهما معاً في الصفات الإيجابية المشتركة بينهما، عبر ضمير التثنية، تأسيساً على أن قاعدة المشاركة بين الطرفين ضرورية لوجود التفاوت، وحصول التفاضل الذي تنتظره محطة قادمة بعد هذه، فهو هنا يبيّن مقدمته الثانية، كما يلي: «السيف والقلم لما كانا: مضباحين يَهْدِيَانِ إِلَى الْقَصْدِ، من بات يَشْرِي إِلَى الْمَجْدِ، وَسَلَّمَيْنِ يُلَحِّقَانِ بِالْكَوَاكِبِ، من ارتقى لِسَامِيَّاتِ الْمَرَاتِبِ جَرَّراً أَذْيَالِ الْخِيَلِ تَفَاحِراً، وَأَشْمًا بِأَنْفِ الْكِبْرِيَاءِ تَنَافَراً، وَادَّعَى كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا أَنَّ الْفَوْزَ لِقَدْحِهِ، وَأَنَّ الْوَزِيَّ لِقَدْحِهِ، وَأَن... وَأَن... وَأَن...

حين كشف الجدالُ قناعه، ومَدَّ الْخِصَامُ ذِرَاعَهُ قَامَا يَتَبَارَيَانِ فِي الْمَقَالِ، ويتساجلان في الخِصَالِ، ويصفُ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا خِلَالَ نَفْسِهِ، وَيَذْكُرُ فَضْلَ مَا أَجْتَنَى مِنْ غُرْسِهِ....»⁽⁵⁰⁾.

بعد هذه المحطة التي لا تَقِلُّ رُوعَةً عن سابقتها في أدبيتها العالية وبنائها

(49) ابن بسام الشتريني، ج 1، ص 325، ولاجرانخا، ص 39.

(50) المصدر نفسه، ج 1، ص 325، ولاجرانخا، ص 39.

المُحكّم، يفتح المجال الدرامي للحوار بالتناوب بين البطليّن، ليتنازعا ما كان مشتركًا بينهما من فضائل، لتحلّ صيغة الّأنا المُفرد محلّ صيغة المُثنّى المُشترك، حيث كانا في لحظة الوحدّة يمثّلان المجتمع في بُنيته العامة، القائمة على الرّكيزيّتين معًا، والآن سنكون أمام طبقتيّ الأدباء والفرسان في:

مناظرة الخطّيتين: يتناظر السيف والقلم، عبر محاكمة، تدّعي كلّ مُرافعة منها أن صاحبها الأوّل بالتقدير والإجلال، حيث لكل منهما فضله وميزته في بناء المجتمع، وتلبية طرف من حاجاته. ويُنّي هيكل الرسالة على سبع جولات من المناظرة بينهما، كان للقلم منها أربع، وللسيف ثلاث⁽⁵¹⁾.

بدأ القلم بتبكيّت غريمه بالحُجّة الدينية المفحمة، إذ أقسم الله به وبما يُسَطّر، ومنّ على خلقه بتعليمه، معتبرًا أنه بهذا أخذ الفضل برُمّته، وقاد الفخر بأزمّته.

يردّ السيف بجُرّ المنافسة من إطار الشريعة إلى ميدان الطبيعة، «إذ قيمة كل امرئ ما يحسن»، وهو يعتبر أنه أنجع وسيلة تعتمد للنجاح في الحياة، و«أن أي عاتق حمّل نَجَادَه لسيّد، وأن عَضْدًا باتَ وسادَه لسيّد».

ثم يردّ القلم مستعيذًا بربه من «الحُور بعد الكُور»، وكأنه يلمّز السيف بصرفه المنافسة إلى الطبيعة بدل الشريعة، آخذًا عليه أن دوره سلبي لعلاقته بالفتن، بينما هو فاعل في الإصلاح والتواصل والسفارة والتموّل، وأنه ليس إلا قطبًا، تدور عليه الدول. فيجيبه السيف، قارعًا مثله الديني بمثلين عربين: «استنّت الفضلَانُ حتّى القُرْعَى»، و«رُبَّ صُلَفٍ تحت الراعدة»، وذلك تشبّهًا بدوره الدنيوي الطبيعي، واصفًا القلم بزهادة ثمنه، لتوفّر حدّ المشاعية، بينما هو تحفة تنافس الملوك على اقتنائه، وتوارثه الأجيال، وتبالغ في زينته.

هنا يردّ القلم، بسلاح الأمثال أيضًا: «من ساء سمعًا ساء إجابة»، مُشدّدًا

(51) انظر: ابن بسام الشتريني، ج 1، محاوره السيف والقلم: (ص 325 - 328)، ولاجرانخا،

عليه النكير في تبخيسه لقيمتِه، مُستَدَلًا بأن المعادن النفيسة تُستخرج من
المكانن الخسيسة، فالذهب من العفر، والنار من الحَجَر، كما أن الماء - وهو
سر الحياة - أهوَن موجود، وأعزُّ مفقود، أما التعرِّي فلا يعيب الجميل، وقيمة
الدُّرَّ بالخروج من الصَّدَف، وتلألؤ الصبح بعد جلاء السَّدَف.

فيصف السيف حُجَّةَ القلم بأنها «جعجة بلا طحين»، مهاجمًا صفاته
الشكلية المهينة، مقارنة بصفات السيف، فهو في «جسم ماءٍ، وحُلَّةٍ نارٍ»، يَكْرُعُ
«يوم الوَعَى في لَبَّةِ البَطَل».

فهم القلم من آخر كلام السيف تهديدًا، فردَّ عليه التحدي: «إِنْ كُنْتَ رِيحًا
فقد لا قَيْتَ إغصارا»، مستغلًا خداع المظاهر: «ما كل بيضاء شحمة، ولا كل
سوداء ثمرة»، سالبًا عنه تأويلاته الإيجابية لصفاته، بتأويلات سلبية، مناقضًا
إياها بمنح نفسه كل وصف إيجابي.

بعد هذه المحاور الساخنة بين القطبين الاجتماعيين، في شخصيتي
السيف والقلم، تنجح الرسالة إلى النهاية بخاتمتين، كما بدأت بمقدمتين،
يقتضيهما المقام، لأن الانتقال مباشرة من أوج الخصام، إلى منتهى الوثام،
يُحْدِثُ رَجَّةً في ذهن المتلقي، ولذلك كان لا بد من التمهيد للخاتمة النهائية
بما يلي:

وحدة المُثَنَّى: هنا نستعيد صوت الراوي الكاتب ليخفض من لهجة
الشنآن الذي كان مجرد حيلة فنية لإنطاق كل من الآلتين العجماوين بفضائلها،
مبرزة مثالب نظيرتها، فلما استوفنا هذا الغرض، بعدما «كثرت تعارضهما، وطال
تراوضهما، وقابل كل واحد منهما بجمعه جمعًا... ولم يَنْشَأْ أَحَدُ الصارمين
كَهَامًا، ولا اِزْتَدَّ أَحَدُ العارضين جَهَامًا، تَبَادَرَا إِلَى السُّلْمِ يعقدان لواءها، وإلى
المُؤَالَفَةِ يَرِدَانِ مَاءَهَا، وقالوا: إِنَّ مِنَ القبيح أن تتشَتَّ أهواؤنا، وتتفرَّق آراؤنا،
وقد جَمَعَنَا اللهُ فِي المَالِفِ الكريم ... بأعلى يدٍ نالت آمالها.... يد الموفق أبي
الجيش مولى المعالي ومستقرها.... فإذا قد عدَلْ بيننا بحكمه، يوم وغاه ويوم

سلمه، فجاوزَ بكَ حَدَّ المُسالمَةِ، وجاوزَ بي حَدَّ المُشارَسَةِ.. ولم يُقَصِّرْ بي عن غايةِ بَلَّغِكَ إليها، ولم يُقدِّمَكَ إلى مَرْتَبَةٍ أُخَرْنِي عنها، فأجملُ رِداءٍ نَزَتِدِيه... مُؤالفة نَجَرُ ذيلها.... ومُعاشرة نتجاني ثمارها»⁽⁵²⁾.

بعد هذه الخاتمة الماهدة التي اختفى ضمير المفرد فيها ورجع ضمير المثنى: «قالا»، الذي بلغ فيه الصوتان من التماهي حَدًّا أصبح فيه المَقول مشتركًا بينهما، لا يَتَمَيَّزُ فيه قول عن قول، تعبيرًا عن درجة المُؤالفة التي تحَقَّقَتْ في يدِ هذا المُؤَفِّقِ المُؤَفِّقة بين النقيضين، والمُؤالِمَةِ بين الضدين، لينحسِمَ الخِلاف بين طائفتي الكُتَّاب والفرَسان، بعدما اتفق رمزاها: القلم والسيف، وأخيرًا لم يبق إلا:

عقد المصالحة: حيث اقترح القلم أن يوثق الاتفاق عَقْدًا مكتوبًا، يورِّخ لل لحظة الحاسمة، ويكون حُجَّةً يُسْتَظْهَرُ بها، خشية استحداث الخلاف، «فقد يدبُّ الدهرُ بعقاربه، بين المرء وأقاربه»، ونظرًا إلى أن اقترح القلم كان مأكراً، باعتباره هو أداة التوثيق المرغوب، فلم يكن أمام السيف إلا الخضوع للحيلة الذكية، فأجابه «أنتَ والبيّان، وجزياً والميدان»⁽⁵³⁾.

هنا اقترح القلم أن تكون الكلمة الأخيرة للشعر، مرجحاً إياه على النثر، مُدْرِجًا المُفاضلة بين النظم والنثر، في إطار المفاضلة بين السيف والقلم، لأن كلاّ منهما تحيل - في بُعدها الرمزي - على صراع الطبقات الحاضرة لهذه المِهَن والأدوات، وهكذا كان اختيار الشعر على النثر تنويهاً بالذكر فقال:

قد آنَ للسيف أن لا يُفْضَلَ القَلَمُ	مُدُّ سُخْرًا لَفَتِي حازَ العُلا بِهِمَا
ما جَارِيَا أَمَلًا أَوْ وَافِيَا أَمَدًا	إلا وكانت خِصالُ السَبْقِ بينهما
راحًا بكفَّ أبي الجيش التي خُلِقَتْ	عَمَامَةً كُلَّ حِينٍ تُنْطَرُ النِّعَمَا
فَعَادَ حَبْلُهُمَا المُبْتِثُ مُنْعَقِدًا	وراحَ شَمْلُهُمَا المُنْقَضُ مُلْتَمِمًا
يا أيها المِلِكُ السامي بِهِمَّتِهِ	إلى سَمَاءٍ عُلَا قد أُعْيِتَ الهِمَمَا

(52) ابن بسام الشتريني، ج 1، ص 328، ولاجرانخا، ص 42.

(53) ابن بسام الشتريني، ج 1، ص 328.

لَوْلَا طِلَابِي غَرِيبَ الْمَدْحِ فَيْكَ لَمَّا وَصَفْتُ قَبْلَ عُلَاكَ السَّيْفِ وَالْقَلَمَا
وَلِنَمَا كَانَ تَغْرِیضًا كَشَفْتُ بِهِ مِنْ الْبَلَاغَةِ وَجْهًا كَانَ مُلْتَمِسًا⁽⁵⁴⁾

إذا كانت الأبيات الأولى من هذه القطعة مجرد تلخيص شعري لما بسطته الرسالة نثرًا، فإن الأبيات الأخيرة هي زبدة الموضوع، حيث باح فيها الشاعر بِسِرِّ لعبته الفنية الْمُتَقَنَّةِ في حبكتها؛ فهذا الجدال المُفْتَعَل بين السيف والقلم ما هو إلا نوع مبتكر من «المقدمات الممهِّدات» للتخلُّص إلى المديح، إشباعًا لنزعة الإغراب المشتركة بين المبدع والمتلقي الأندلسيين اللذين ما عاد أفق انتظارهما يقبل إشباع التوقع بقدر ما يرتاح لإخلافه، وكسر مؤشره بالمُذهش والغريب، والبيت الأخير ينزِعُ القناع الأخير عن الرسالة، فهي كلها لعبة رمزية قائمة على التعريض الذي كشف أخيرًا عن وجهي البلاغة: بلاغة السيف، وبلاغة القلم، بلاغة النثر، وبلاغة الشعر.

الآن وقد رسا زورق هذه المقاربة الذي أبحَرَ في «الاتجاه المعاكس» لما دأب عليه دارسو هذه الرسالة من إلماعات تُخْتَرُ لها، ولا تستكنهها، وتهدهما ولا تعيد بناءها، وفق الاستراتيجية التي تخدم غرضها، بحسب ما حاولنا هنا.

الآن نعلن أننا يمكن أن نؤثث فضاء جدلية السيف والقلم بشذرات، تتبَّعناها على مَهَلٍ، في مختلف مصادر الأدب الأندلسي، إشباعًا للموضوع، وسدًا للفراغ الحاصل في دراسات الآخرين لهذه الثنائية.

هنا أشير إلى أن أهم مرجع أندلسي وقف وقفة متأنية أمام ثنائية السيف والقلم، هو: كنز الكُتَّاب الذي أفردها بعنوان يتجاهل الثنائية في منطوقه، ولكنه يعالجها في مضمونه⁽⁵⁵⁾.

مع أن كتاب التشبيهات في أشعار أهل الأندلس قد سبقه إلى تناول الأقلام

(54) ابن بسام الشتريني، ج 1، ص 329.

(55) أبو إسحاق إبراهيم بن الحسن البونسي، كنز الكتاب ومنتخب الأداب: السفر الأول من النسخة الكبرى، تحقيق ودراسة حياة قارة، 2 ج في 1 مج (أبو ظبي: المجمع الثقافي، 2004)، ص 163، انظر: فصل «ما يستحسن من صفات الأقلام».

موضوعًا مستقلًا، في موصوفاته، فإنه ركّز على التصوير الفني في وصف الأقلام والدواة والصحيفة⁽⁵⁶⁾.

الغريب أن أشعار الأندلسيين الخارجة عن كتاب البونسي لا تكاد تشذ عن التصور الثلاثي للعلاقة بين السيف والقلم، حسبما أسسته رسالة ابن برد الرائدة، فهي إمّا مُفضّلة للسيف: «الفرسان»، وإمّا مُفضّلة للقلم: «الكتّاب»، أو موقفة بينهما: «المجتمع».

تعزيزًا لبنية هذه المقاربة نسوق هنا بعض الشذرات المنحازة إلى الكتّاب على حساب الفرسان، انطلاقًا من رمزية القلم والسيف، وما جرى مجراهما، فـ «قد أكثر الشعراء من صفة الأقلام... بأبدع الصفات، وبؤؤوا الكتّاب أرفع الدرجات، وفضّلوا القلم على السيف في مذاهبه، وجعلوا له التقديم في مراتبه»⁽⁵⁷⁾.

في هذا الصدد سار أبو عبد الله الرّصافي⁽⁵⁸⁾، وعليه دَرَج أبو العباس أحمد بن شكيل (ت 605هـ / 1208م)، جاعلاً بيض الظُّبا تنقأً للقلم⁽⁵⁹⁾. كما أن أبا عبد الله العبدري بن (بيش) (ت 484هـ / 1091م) اعتبر أقلامه الصفر مُحَكَّمَةً في البيض⁽⁶⁰⁾، كما وصف أبو الحسن بن التيان الفتح ابن خاقان بأنه: يفلّ السيوف بأقلامه⁽⁶¹⁾.

(56) ابن الكتاني، ص 224 - 230.

(57) البونسي، ص 168.

(58) المصدر نفسه، ص 167 حيث يقول:

قصير الأنابيب لكنه
وانظره أيضًا في (ص 179).

(59) المصدر نفسه، ص 184.

(60) لسان الدين محمد بن عبد الله بن الخطيب، الإحاطة في أخبار غرناطة، حقق نصه ووضع مقدمته وحواشيه محمد عبد الله عنان، 4 مج (القاهرة: مكتبة الخانجي، 1973)، مج 3، ص 29. وهذا المعنى سبقه إليه ابن زيدون:

ومحكم القلم القصير
على شبا الرمح الطويل

انظر: ابن بسام الشتريني، ج 1، ص 227.

(61) أبو نصر الفتح بن محمد بن عبيد الله بن خاقان، كتاب تاريخ الوزراء والكتّاب والشعراء في الأندلس المعروف بمطمح الأنفس ومسرح التأنس في ملح أهل الأندلس، تقديم وتحقيق وتعليق مديحة الشراوي (القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، 2001)، ص 201.

على المنحى ذاته تواطأ أبو بكر يحيى بن بقي الزجال الطليطلي (ت 540هـ/ 1145م)⁽⁶²⁾، والوزير الكاتب أبو محمد بن سفيان (القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي)، حين عاتب القادر ابن ذي النون (ت 487هـ/ 1014م)⁽⁶³⁾ وكذلك عبادة بن ماء السماء⁽⁶⁴⁾ وابن دراج⁽⁶⁵⁾. وقد ظلت هذه النزعة مستمرة حتى آخر عهد الأندلس، حيث يقول ابن زمرك (ت 793هـ/ 1390م):

لَكَ الْقَلَمُ الْأَعْلَى الَّذِي طَالَ فَخْرُهُ فَخْرُهُ عَلَى الْمُزْهَقَاتِ الْبَيْضِ وَالْأَسَلِ السُّمْرِ⁽⁶⁶⁾

إذا كان أنصار الكُتَبَةِ قد أعلنوا اختيارهم القلم في الشذرات السابقة، فإن لصوت الفرسان صدهاء، إذ لكل مقام مقال، ولكل دولة رجال، وفي ضوء هذا نرى أن السيف قد انتعش مجده في عهد دولة المرابطين، وقد فضّله كاتبهم: أبو عبد الله بن أبي الخصال، في أول تخميسه لبائية أبي تمام المعروفة⁽⁶⁷⁾.

على الرغم من أن المعتمد بن عباد كان شاعراً، وكذلك جل أبنائه، فإنه كان يريد لهؤلاء الأبناء ألا يتغلب تكوينهم العلمي على تكوينهم العسكري، لأنه يضعهم قادة وأمراء في لَهَوَاتِ المَوْتِ المتربّص بهم وبه، عبر عواصف الثورات والحروب الداخلية والخارجية. ولعل أطرف ما في موضوع تفضيل السيف على القلم - وفق حملتهما الرمزية - تانك القصيدتان الساخرتان اللتان تبادلهما المعتمد وابنه يزيد الراضي (ت 484هـ/ 1091م) بعد هزيمة

(62) ابن بسام الشتريني، ج 2، ص 371، حيث يقول:

أَقْلُ أَيَادِي كُتْبِهِ رَدُّ عَشْكَرٍ وَتَأْلِيفُ أَشْنَاتٍ وَسُلُخَانِمِ

(63) ابن خاقان، كتاب تاريخ الوزراء، ص 393. حيث يقول:

حَظَّيْتُ بِسَبْقِي فِي الزَّمَانِ يِرَاعَةَ سَبَقَتْ إِلَى كَفِّي وَصَلَى الْمَنْصَلِ

(64) ابن الكتاني، ص 224. حيث يقول:

أَقْلَامُهُ تَنْتَنِي السُّيُوفُ لَهَا إِذَا عَلَيْهَا دَمُ الدَّوِيِّ جَرَى

(65) ابن الكتاني، ص 229. حيث يقول:

وَأَسْمَرُ دَانِي الْقَدِّ لَوْ شَهِدَ الْوَعَى لَبَانَ عَلَى سَمَرِ الرِّمَاحِ اخْتِيَالَهُ

(66) لسان الدين محمد بن عبد الله بن الخطيب، السحر والشعر، تحقيق ودراسة محمد كمال

شبانة وإبراهيم حسن الجمل (القاهرة: دار الفضيلة، [1999]، ص 164.

(67) البونسي، ص 181 - 182.

الآخر في إحدى المعارك، إذ يبدأ المعتمد «بَهْزَلٍ غلب فيه كلَّ مَنْزَعٍ جَزَلٍ، وهو:

الْمُلْكُ فِي طِيِّ الدَّفَاتِرِ فَتَحَلَّ عَنْ قَوْدِ الْعَسَاكِرِ»⁽⁶⁸⁾

فكتب إليه الراضي مراجعاً عنها:

مَوْلَايَ قَدْ أَصْبَحْتُ كَافِرٌ بِجَمِيعِ مَا تَخْوِي الدَّفَاتِرُ»⁽⁶⁹⁾

لا تكمن جمالية الرمز هنا في تأطر القصيدتين ضمن منافسة السيف والقلم، «الفرسان - الأدباء»، وإنما تنبني جمالية الرمز - في نظري - على الخطاب المقلوب في كليهما، فأوامر المعتمد المتلاحقة بالانغماس في المعرفة وأجوائها، تساوي النواهي، واعترافات الراضي أيضاً بكفرانه بالقلم وإيمانه بالسيف، مجرد مسaire لوالده، وليست إيماناً حقيقياً.

هذا مع لعبة أخرى تعتمد على المغالطة في هجوم المعتمد على المعرفة، وسخريته منها، فهي لعبة آنية، لا تعبر عن موقف حقيقي من السيف والقلم في نظره؛ فهو يحب هذه المعرفة، ويحبها لأولاده، كما أنه أيضاً يعرف - في كُنه الأمر - أن أبناءه ليسوا جبناء، ولذلك لم يستطع الراضي أن يسايره في هذه اللعبة طويلاً، إذ سرعان ما تخلّص بعد الاعتراف بالهزيمة إلى الفخر بمواقف باسلة له في أيام أخرى.

أخيراً تبقى الازدواجية بين الفارس والكاظم هي الأمثل لدى الأندلسيين، وهي التي كانوا يعبرون عنها بـ «ذي الوزارتين»، لمن جمع بين خطتي السيف والقلم، «وقد ساوى بين الستين، ومدح كلتا الخطتين أبو بكر بن قرمان (ت 554هـ/ 1159م) فقال:

يُمْسِكُ الْفَارِسُ رُمْحًا يَبِيدُ وَأَنَا أُمْسِكُ فِيهَا قَصَبَهُ
وَكِلَانًا بَطْلٌ فِي فِعْلِهِ إِنَّ الْأَقْلَامَ رِمَاحُ الْكُتُبِ»⁽⁷⁰⁾

(68) ابن خاقان، كتاب تاريخ الوزراء، ج 1، ص 116 - 117.

(69) المصدر نفسه، ج 1، ص 117 - 118.

(70) البونسي، ص 181.

كذلك فعل أبو محمد الحجاري، عبد الله بن إبراهيم، صاحب المسهب (ت 584هـ / 1188م)، حين مدح بني سعيد، متلاعباً بدلالة النثر والنظم، في الحزب والسلم⁽⁷¹⁾. وهكذا الأمر عندما يقارن ابن التَّيَّان (القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي) بين الأمير المرابطي عثمان بن يحيى فارساً، والفتح بن خاقان كاتباً:

إِنْ كَانَ فَارِسَ هَيْجَاءٍ وَمُعْتَرِكٍ فَأَنْتَ فَارِسُ إِفْصَاحٍ وَتَبْيَانٍ⁽⁷²⁾

إذا كان هذا توفيقاً بين طائفتين مستقلة كل منهما عن الأخرى، فإن التوفيق الحقيقي بين الخطتين هو عندما يزدوج الفارس والكاتب تحت جلد شخص واحد، وهذه خاصية متفشية في الأندلس، ربما بشكل مختلف عن المشرق الذي قلما جمع فيه الشخص بين الخطتين. ومهما يكن، فقد اختلط صرير الأقلام بصليل السيوف في قوافي الشعر، كما امتزجت الخطتان في ذوات الممدوحين على حد قول ابن زيدون:

لَأَقْلَامِهِ فِعْلٌ أَشْيَافِهِ يَظُلُّ الصَّرِيرُ يُبَارِي الصَّلِيلَ⁽⁷³⁾

هكذا يبقى القلم والسيف - غالباً - صنوَيْن في العقلية الأندلسية، يؤولان لنسبة واحدة⁽⁷⁴⁾، إذ كل منهما أسلوب تعبير، والجامع بينهما يمكن أن يسمّى ذا البلاغتين، كالأسعد بن بليطة الذي تردد على ملوك الطوائف في الأندلس، «فارس جحفل، وشاعر محفل، فجَرَى في الميدانين، وارترق في الديوانين... كان بعيد الهمم، بليغاً بالسيف والقلم»⁽⁷⁵⁾، وقد يسمّى ذا الفصاحتين مثل أبي عيسى بن لبون الذي يقول عنه ابن عمار:

(71) ابن سعيد المغربي، ج 2، ص 29، حيث يقول:

فكم لهم في الحرب من فضل نائر وكم لهم في السلم من فضل ناظم

(72) ابن خاقان، كتاب تاريخ الوزراء، ص 202.

(73) أحمد ضيف، بلاغة العرب في الأندلس، ط 2 (تونس: دار المعارف، 1992)، ص 95.

(74) أبو إسحاق إبراهيم بن خفاجة، ديوان ابن خفاجة، تحقيق السيد مصطفى غازي، ط 2

(القاهرة: منشأة المعارف، 1979)، النص 112، ص 153، حيث يقول:

والرمح والقلم القصير لنسبة فكلاهما فيما ينوب حميد

(75) ابن بسام الشتريني، ج 1، ص 493 - 494.

بَكَ فَاحَرَ الْقَلَمُ الْقَصِيرُ فطَاوَلَ الـ رُمَحَ الطَوِيلَ كِتَابَةً بِطِرَادٍ
فَلَكَ الْفَصَاحَةُ أَوْ لِسَيْفِكَ كُلَّمَا اسْتَمَطَّيْتَ مَتْنِي مِبْنَرٍ وَجَوَادٍ⁽⁷⁶⁾

لا يكتفي الشاعر بوصف الآخرين بالجمع بين الخطتين أحياناً، بل يدَّعي ذلك لنفسه، مثل عبد المجيد بن وهب⁽⁷⁷⁾. وتارة أخرى لا ينتظر الفارس أن يمتدحه الشاعر، أو يُحَلِّيه النائر بالازدواجية في هاتين الخطتين، بل يفخر هو بذلك، مثل أبي مروان بن سبرة الغافقي (القرن السادس الهجري/ الثاني عشر الميلادي)، الذي كان فارساً أديباً⁽⁷⁸⁾.

الحقيقة أن هذه الجدلية قد تلاخَمَ طَرَفَاها، حتى انكسرت الحدود بينهما على مستوى المعجم، حيث تتصاقب الكتابات والكتب لفظاً، وعلى مستوى الدلالة والوظيفة التأثيرية، حيث يتداولان - عبر المجاز - صفات كل منهما للأخرى، فتصبح السيوف كاتبة والأقلام قاتلة، كما رأينا سابقاً، وكما يقول ابن زمرك:

فَرَبَّ جِلَادٍ مِنْ جِدَالٍ سَطَرْتُهُ يِرَاعُ الْقَنَا فِيهِ تَخْطُ وَتَرْسُمُ
وَقَامَ خَطِيبُ السِّيفِ فَوْقَ رُؤُوسِهِمْ فَأَعْجَبَ مِنْهُ أَعْجَمٌ يَتَكَلَّمُ⁽⁷⁹⁾

ظلت ثنائية السيف والقلم والمنافسة بينهما، في بعدهما الرمزي ودلالاتهما الطبقية، حاضرة في الأدب الأندلسي، حتى في مجال توظيف معجمهما في تصوير موضوعات أخرى، حيث يروي المقري قصة طريفة في هذا السياق «حين تنازع الكتاب: أرباب الأقلام، والرؤساء: أصحاب السيوف، في تشبيه العذار، وقالت كل فرقة: لا نشبهه إلا بما هو مناسب لصنعتنا، فلما فرغوا قال أبو عبد الله محمد بن جزي (ت 757هـ/ 1365م):

(76) ابن بسام الشتريني، ج 2، ص 239.

(77) المصدر نفسه، ج 2، ص 143، حيث يقول:

وليس نديمي غير أبيض صارم وليس سميري غير شخص كتاب

(78) ابن الأبار، تحفة القادِم، ص 50، حيث يقول:

لئن قالت الكتاب أني كاتب لقد قالت الفرسان أني فارس

(79) ابن الخطيب، السحر والشعر، ج 2، ص 164.

أتى أولو الكتب والسيف الألى عَزَمُوا
بكلِّ مَغْنَى بديع في العِذارِ على
فقال ذو الحزب: لا أَرْضَى الكتائب في
وقال ذو الكتب: لا أَرْضَى المَحَابِر في
فقلت: أجمع بين المَذْهَبَيْنِ مَعًا
من بَعْدِ سِلْمِي على حَزْبِي وإِسْلَامِي
ما تَقْتَضِي مِنْهُمْ أَفْكَارُ أَخْلَامِي
تَشْبِيهِهِ وَمِظْلَآتِي وَأَعْلَامِي
تَشْبِيهِهِ لَا وَأَنْقَاسِي وَأَقْلَامِي
بِاللَّامِ فَاسْتَخْسِنُوا التَّشْبِيَةَ بِاللَّامِ⁽⁸⁰⁾

إذا كان السيف والقلم سَيِّدَي الأدوات في التعبير عن رمزية صراع الطبقات، وعمدة هذا المبحث، فإن هذه الخلفية الاجتماعية أعطتها الأدب الأندلسي أفنعة أخرى، تتنافس تحتها المِهَن والطبقات، ومن ضمنها رسالة ثانية لابن برد نفسه سمّاها: «البدیعة» في تفضيل أهب الشاء على ما يفترش من الوطاء، لامس فيها أدب البخلاء عند الجاحظ، ولكنه اعتمد الأهب الرخيصة في مفاضلته إياها. مع الأوطنة الفاخرة رمزًا للمقارنة بين الفقراء، مثل المعلمين، والزهاد والنساک من جهة، وأصحاب الأبهة والرفاهية من جهة أخرى⁽⁸¹⁾.

هذا غوص في بيئة المجتمع الأندلسي، وتسلط للضوء على الوجه الآخر لهذا الفردوس المفقود، الذي كان أهله نزاعين إلى الأجل، وكانوا «أشد خلق الله عنايةً بنظافة ما يلبسون، وما يفتريشون، وغير ذلك مما يتعلق بهم»⁽⁸²⁾.

كثيرًا ما كانوا يُحَلُّونَ عُلَمَاءَهُمْ - في كُتُبِ التراجم - بحسن المظهر والهيئة والسمت كما مر بنا، فمن أين جاء ابن برد بهذه النزعة التقيفية؟ هل هي ردة فعل على المبالغة في المظاهر التي كانت سمة الأندلسي التي أشار إليها هو إشارة خفيفة حين قال: «فَعَالٍ وَلَوْ فِي دَرَانِكَ عَبَقَرٌ، وَرَفَرَفٍ تَسْتَرٌ، فَلَنْ تَبْلُغَ مِنْ هَذِهِ الْفُضِيلَةِ، أَيْ الْارْتِخَاصِ....»، أم هي مجرد نص يندرج في سياق «حرفة الأدب»؟

(80) المقرئ، نفع الطيب، ج 2، ص 170 - 171. كلمة «أولو»، هي الصحيحة لغويًا، وهي المعتمدة في رواية الأبيات، ولكن إثبات الروا فيها يكسر الوزن.

(81) انظر: نص الرسالة كاملاً، في: ابن بسام الشتريني، ج 1، ص 131 - 135، وانظر أيضًا: (ج 4، ص 36)، عن فرش جعفر بن عثمان المصحفي في مجلس الوزراء مفتوح حجابته لهشام المؤيد، حيث «أبدل بالكتان الديباج على سالف العادة»، وانظر (ج 3، ص 8)، حول فرش الموالي الصقالبة كما يصفها ابن بسام، حتى أن أحد أتباعهم كان في مجلسه «مطروح من صلب الفنك الرفيع مطرزة....».

(82) المقرئ، نفع الطيب، ج 1، ص 223.

مهما يكن، فإن الملاحظ على رسالة ابن برد هذه هو كونها لم تقم على الحوارية التي تقتضيها بنية المفاضلات، بما هي تفاعل وتجاذب بين طرفين، بقدر ما كانت تفضيلاً شخصياً أقصى فيه الطرف المفضول - في زعمه - وركزت على فضائل أهب الشاء، المختارة عنده.

وعلى ذكر أهب الشاء، تقودنا - أيضاً - مسارات البحث إلى عمل أندلسي طريف، تكتنز تحت جلده عدة مفاضلات ذات بُعد رمزي اجتماعي، تتحاور فيها مهنة الشعر مع مهنة الجزارة من جهة، ومهنة الفراءة من جهة ثانية، وحتى مهنة الحجابة من جهة ثالثة؛ إنه ديوان روضة المحاسن، وعمدة المحاسن للجزار السرقسطي، المُطعم بفصول من كتابه بادرة العصر، وفائدة المصير.

هذا الكتاب الأخير يرد على المستعرب الإسباني فرناندو دي لانجراخا، حيث يزعم أنه «لم يُشِرْ أحدٌ من أدباء الأندلس الذين تناولوا هذه الرسالة، إلى الرسائل التي من المُحتمَل أن تكون قد اختذت تلك الرسالة»⁽⁸³⁾، فهذا ابن مطروح السرقسطي صانع ديوان الجزار، يعلن اختداء الأخير - في عمله هذا - لابن برد الأصغر فيستهله هكذا: «قال أبو بكر الجزار في كتابه الذي ترجمه ببادرة العصر وفائدة المصير وهو كتاب... أجراًه مجرى رسالة السيف والقلم، ذكر فيه مثالب الفرائين»⁽⁸⁴⁾.

تبنى الرمزية التي هي «عمدة المحاسن» بين المهن والطبقات على أتباع الجزار أسلوب المعارض التي فيها مندوحة عن الكذب، كما يقال، حيث يصور نفسه - في انتمائه إلى مهنته - تصويراً فخماً مسرحياً يلبسه قناع الأبهة والشجاعة والفتك، حتى لتسمع قعقة أسلحة الدمار الشامل التي يبطش بها هو وعصابته بـ «قبائل العرب العرباء»، من بني العنزي والثوري حيث يقول:

(83) لاجرانخا، ص 29.

(84) أبو بكر يحيى بن محمد الجزار السرقسطي، روضة المحاسن وعمدة المحاسن، ديوان أبي بكر يحيى بن محمد المعروف بـ «الجزار السرقسطي»؛ وفصول من كتابه بادرة العصر وفائدة المصير، صنعة أبي عبد الله محمد بن عبد الله بن مطروح السرقسطي؛ تحقيق ودراسة منجد مصطفى بهجت (بغداد: المجمع العلمي العراقي، 1988)، ص 97 - 98.

فَتَكُنَّا فِي بَنِي الْعَنْزِيِّ فَتَكَا أَقَرَّ الذُّعَرِ فِيهِمْ وَالْمَهَابَةِ
وَلَمْ نُفْلِعْ عَنِ الثُّورِيِّ حَتَّى مَزَجْنَا بِالدَّمِ الْقَانِي لُعَابَهُ
وَيَبْرُزُ وَاحِدٌ مِّنَا لَأَلْفٍ فَيُغْنِيهِمْ وَتِلْكَ مِنَ الْغَرَابَةِ⁽⁸⁵⁾

لا شك في أن القارئ سيحس بالقشعريرة تزلزل جسده ووجدانه، مُتَسَائِلًا:
مَنْ هَؤُلَاءِ الْقَوْمُ الْأَشَاوُسُ؟ لِيَجِيبَهُ الْجَزَّارُ - وَالْإِنْتِمَاءُ بِضَمِيرٍ «نَحْنُ» الْكَبِيرِ
يَمْلَأُ قَمَهُ فخرًا وزهوًا:

وَنَحْنُ فِتْيَةُ حَرْبٍ سَافِكُونَ دَمًا أَسَدًا إِذَا نَشَبَتْ نَابًا وَأَظْفَارًا⁽⁸⁶⁾

هنا لا بد أن تتساءل بلإلحاق: أَيُّ نَوْعٍ فَتَاكُ مِنَ الْأَسْلِحَةِ يَسْتَخْدِمُهُ هَؤُلَاءِ؟
فِيَجِيبُكَ الْجَزَّارُ، مُتَقَمِّصًا لِأَمَّةِ السَّمَوَالِ فِي لَامِيَتِهِ الْمَشْهُورَةِ:

إِذَا نَحْنُ رَوَيْنَا الصَّوَارِمَ مِنْ دَمٍ فَتِلْكَ دِمَاءُ مَا لَهْنٌ دُحُولُ
وَلَسْنَا نَهَابُ الْجَمْعِ عِنْدَ لِقَائِهِ سَوَاءٌ كَثِيرٌ عِنْدَنَا وَقَلِيلُ
مَعُودَةٌ أَنْ لَا تُسَلَّ نِصَالُهَا فَتُغَمَّدُ حَتَّى يُسْتَبَاحَ قَبِيلُ
إِذَا قَصَّرَتْ فِي الْحَرْبِ بِالْبَاسِلِ الْخُطَى فَإِنَّ خُطَانَا فِي الْحُرُوبِ تَطُولُ⁽⁸⁷⁾

بعد هذا التهويل الرهيب يسقط القناع، وقد أراد إسقاطه، فإذا هالة المجد
الكبيرة، والانتماء الفخم، والفروسية الخارقة، تتكشف عن مجرد «جَزَّارِينَ»،
لَا تُمَعِنُ بِسَالَتِهِمُ الْمَزْعُومَةُ - فَتَكَا وَإِبَادَةٌ - إِلَّا فِي قِبَائِلِ الْعَنْزِ وَالثَّوْرِ، وَلَا
يَتْبَعُهُمْ مِنَ الْقِبَائِلِ إِلَّا بَنِي الْكَلْبِ وَبَنِي الْهَرِّ... كَمَا أَنَّ الْأَسْلِحَةَ الْفَتَاكَهَ لَيْسَتْ
إِلَّا أَدَوَاتُ الْقِصَابَةِ: الْمُدَى وَالسَّوَاطِيرُ:

نُرَوِّي الْمُدَى مِنْ نَجِيعِ قَانِي أَبَدًا وَلَيْسَ يُذْرِكُ فِينَا طَالِبٌ ثَارًا⁽⁸⁸⁾
وَمَنْ يَغْتَرَّ مِنْهُمْ بِامْتِنَاعٍ فَإِنَّ إِلَى سَوَاطِرِنَا إِيَابَهُ⁽⁸⁹⁾

(85) الجزار السرقسطي، ص 158.

(86) المصدر نفسه، ص 121.

(87) المصدر نفسه، ص 120.

(88) المصدر نفسه، ص 121.

(89) المصدر نفسه، ص 158.

حتى بعد كشف لعبة هذه البطولة الزائفة، وتَجَلَّى هشاشة سلاح القِصَابَةِ المستخدَم فيها، يواصل الجزَّار ركوب رأسه لجأجأ في المُفاضلة، راجعاً بنا إلى «السيف والقلم»، معتبراً أن هذه المُدى والسواطير داخله في لفظ السيف الأفضل من القلم⁽⁹⁰⁾.

من هنا أيضاً - وفي سياق المفاضلة بين الطبقات والمهن المقنَّعة بتنافس الأدوات - يدخل الجزَّار مُفاضلة شرسة مع صديقه القديم الفقيه أبي الحسن علي بن عبد الله البرجي، المنبوذ عنده بـ «الفرَّاء» (ت 536 هـ / 1142 م)، مقارنة بين أدوات المهنتين، سلاح الغريمين، جاعلاً «الإبرة» رمز الفرَّائين و«الساطور» رمز الجزَّارين، داعياً إلى النظر - بعمق - في الموضوع، لاستجلاء دلالة الرمزية:

فَكَمْ لِلنَّاسِ فِي الْأُمَّا لٍ مِنْ حِكْمٍ وَمِنْ عِبْرَةٍ
فَإِنْ أُخْبِتَ أَنْ تَذَرِي: مَنْ السَّبَّاقُ بِالْخَبْرَةِ؟
وَمَنْ أَعْلَى يَدًا؟ فَانْظُرْ إِلَى السَّاطُورِ وَالْإِبْرَةِ⁽⁹¹⁾

هكذا يلعب الجزَّار - بإتقان - مُفاضلة الأدوات، في رمزيها الاجتماعية، بوعي كبير سابق لأوانه، إلى درجة يمكن أن أتجرأ معها لأقول إن هذه الصُّور البطولية الساخرة المزيفة ربَّما تكون مُلهمة الإسباني سرفانتس في رائعته: دون كيشوت، المنبئية على البطولة الوهمية في مبارزة طواحين الهواء.

لعل الجزَّار كان مدفوعاً إلى هذا النَّقْس البطولي الوهمي انتقاماً من الطبقات العليا في هرم المجتمع، من جامعي خطتي السيف والقلم، ليقول لهم: إننا نحن «الجزَّارين» - بمُداننا وسواطيرنا الهزيلة - نستطيع أن نحقق من الانتصارات الباهرة على أعدائنا، ما لا تستطيعون - بسيوفكم الطويلة المرصعة بالذهب والجواهر النفيسة - أن تحققوه على أعدائكم المتغلبين عليكم،

(90) الجزار السرقسطي، ص 159. حيث يقول:

بناء المجد لا شيد المباني وحد السيف لا حد الكتاب

(91) المصدر نفسه، ص 121.

المرتضىين بكم الدوائر، كما أننا - بأقلامنا الْمُخَضَّبَةِ بِدَمِ الْقِصَابَةِ - قادرون على إبداع روائع شعرية ونثرية، تُعْجِزُ المبدعين من حملة «القلم الأعلى».

في ضوء هذه القراءة التي اعتقدتها جديدة، يُوجَّهُ الجَزَّارُ الوزير أبا الفضل ابن حسداي الإسرائيلي، حين حَرَّضَهُ أمير سرقسطة المقتدر بن هود (ت 474هـ/ 1081م) على السخرية من عودته للجزارة، بعدما كان من شعراء بلاطه، ناقلًا المفاضلة من القِصَابَةِ والفِرَاءَةِ، في معركة السابقة، إلى الحِجَابَةِ والقِصَابَةِ، مفضلاً الأخيرة⁽⁹²⁾.

ثم ينقل المفاضلة إلى القِصَابَةِ والشعر، على الرغم من عدم جدواهما معًا:

لا بالقِصَابَةِ أَسْتَوِلِي عَلَى أَمْلِي ولا بِشِعْرِي إِلَى نَيْلِ الْمُنَى أَصِلُ
مُذْبَذَبٌ غَيْرَ خَاطٍ فِي سَبِيلِهِمَا مِثْلُ النَّعَامَةِ لَا طَيْرٌ وَلَا جَمَلٌ⁽⁹³⁾

الحقيقة أن هذا الديوان مغرٍ بالإبحار في أعماقه، لاستخراج لآلئه النفسية والكثيرة، حيث أجاد لعبة الرمز الطبقي من خلال هذه النصوص التي أبدع ابن مطروح تعليقًا عليها، واصفًا إياها بأن الجَزَّارَ «وَصَلَ فِيهَا الْغَايَةَ الْقُضْوَى مِنْ الْفَصَاحَةِ وَبَلَغَ، وَنَزَعَ مِنْهَا مِزْعًا نَبِيلًا، وَسَلَكَ مِنَ الْجِدِّ وَالْهَزْلِ سَبِيلًا، وَوَصَفَ فِيهَا قِصَابَتَهُ، وَمَدَحَ فِيهَا جَمَاعَتَهُ وَعِصَابَتَهُ، وَنَعَتَهُمْ بِالْبَسَالَةِ وَالنَّجَابَةِ، وَفَضَّلَ صِنَاعَتَهُمْ عَلَى الْحِجَابَةِ، فَطَوَّرًا يَمْدَحُهُمْ، وَيَذْمُهُمْ تَارَةً، وَأَوْنَةً تَصْرِيحًا، وَأَوْنَةً إِشَارَةً، وَهَذِهِ نَهَايَةُ الْبَلِيغِ الْمَشْخُودِ الْفِكْرِ، وَغَايَةُ الْأَدِيبِ الْكَثِيرِ الذِّكْرِ، أَنْ يَمْدَحَ وَيَذْمَ مَعًا إِذَا شَاءَ، وَيُنْشِئُ لِلْكَامِلِ مِنَ النِّقْصَانِ صُورَةً، وَيَدْعُو الْمَحَاسِنَ عَلَى الْخَسِيسِ مَوْقُوفَةً مَخْصُورَةً، وَهَذَا أَمْرٌ عَسِيرُ الْإِطْرَادِ، إِلَّا عَلَى الْمَهَرَّةِ الْأَفْرَادِ»⁽⁹⁴⁾.

يبدو انحيازه إلى هذا الأسلوب الرمزي القائم على «جدلية الخفاء

(92) الجزار السرقسطي، ص 157. حيث يقول: ولو حكمت منها بعض فن لما استبدلت منها بالحِجَابَةِ.

(93) المصدر نفسه، ص 173.

(94) المصدر نفسه، ص 164 - 165.

والتجلي: «آونة تصريحا، وآونة إشارة»، من خلال مؤاخذته لأبي الفضل بن حسداي، في تفضيله أسلوب التصريح في مخاطبته، حيث يقول مستنكرا:

كَأَنَّكَ لَمْ تَكْتُبْ إِلَيَّ مُصَرِّحًا بَلَا لَغْزٍ فِيمَا حَطَّطْتَ وَلَا رَمَزٍ⁽⁹⁵⁾

غير بعيد عن هذا المنحى الرمزي للمفاضلة بين الأدوات، قام أبو المطرف أحمد بن عميرة المخزومي بالمقارنة بين الحلاقة من خلال رمز «الموسى»، والشعر من خلال رمز «القلم»، حيث لم يشفع التجانس الصوتي بين الشعر والشعر، ولا اشتراك فاعليهما في لفظ «القص»، قطعاً وحكيًا، في تكافؤ جدواهما يومئذ، وذلك أن أبا المطرف حضر ذات يوم عند أمير بلنسية زيان بن مردنيش آخر قواد الموحددين في الأندلس (637هـ/1271م)، حين «أخضَرَ حَجَّامًا ثم أخرج له جائزة، ودفع إليه أبو المطرف شعرا، فلم يجزه»⁽⁹⁶⁾.

الخلاصة التي نخرج بها من هذا المبحث المؤسس على المفاضلات الرمزية التي تحيل على صراع الطبقات الاجتماعية، محركا لهذه النزعة الإبداعية، هي أنها تتنظم كلها في خانة ما يسمّى «حرفة الأدب»⁽⁹⁷⁾، التي تعنى شكوى الأديب - المتوفر على الشروط الإبداعية - من الحرمان، واختلال ميزان التقدير السليم، ومن هنا تأتي المقارنة بين المهّن ومردودها المادي والرمزي. ولعل أول من ضجّ حول هذه الوضعية في الأندلس هو قاضيه المبعجل عبد الملك بن حبيب السلمي (ت 238هـ/852م) الذي احتج على تفضيل المُعَنِّي البغدادي: علي بن نافع «زرياب» (ت 238هـ/852م) في الجوائز السنيّة على العلماء، في بلاط الأمير الأموي: عبد الرحمن بن الحكم.

يَأْخُذُهَا زَرْيَابُ فِي دُفْعَةٍ وَصَنَعَتِي أَشْرَفُ مِنْ صَنَعَتِهِ⁽⁹⁸⁾

(95) الجزار السرقسطي، ص 164.

(96) ابن سعيد المغربي، ج 2، ص 295. فقال:

أرى من جاء بالموسى مؤاسى وراحة من أراح المدح صفرا

فأنجح سعي إذا قص شعرا وأخفق سعي إذا قص شيغرا

(97) انظر: أحمد أبو سعد، معجم التراكيب والعبارات الاصطلاحية العربية القديم منها والمولد

(بيروت: دار العلم للملايين، 1987)، ص 87، حول مصطلح: «حرفة الأدب».

(98) ابن سعيد المغربي، ج 2، ص 79.

مهما يكن، فإن كتاب مُدَوَّنَة هذا المبحث يجمع بينهم خيط ناظم هو شكوى هذه «الحرفة» التي أغرتهم بهذه المفاضلات الرمزية الساخرة، إذ نجد ابن برد، رائد المفاضلة بين السيف والقلم في الأندلس، يذكر أنه ما كاد يَشِبُّ عن الطوق حتى صادف «سوقَ الأدب» قد كَسَدَتْ، وجمرة السلطان قد خَمَدَتْ، والعَيُّ أَمْضَى من البَيَّان، والإساءة أحمَدُ من الإحسان، وأقلامنا يومئذ في عُطلة، ومَحَابِرنا في عُقلة»⁽⁹⁹⁾.

على الوتر المأساوي يعزف الجزّار السرقسطي فارس المدونة الثاني، حيث يبدو أنه كان جزّاراً مبدعاً في الشُّعر والأدب، يتحكّم - مثل سليمان - في مرده الشعر، حتى أن شيطانها الأكبر، أمير القوافي بين فكَّيْهِ⁽¹⁰⁰⁾، فلما كسدت عليه مهنة القِصابة، ورأى مجد الكتابة، أراد أن يجرب حظه هناك، فحطَّ الساطور من كفه، وامتنقَ القلم، فلمّا لم يجد له نفعا، عادت حليلة إلى عاداتها القديمة، حيث صوّر لنا - ببراعة - رحلته السيزيفية بين مواهبه ومهنته، وبعد «تلوّنه للدُّنيا تَلَوْنَهَا»، يصبح محبّطاً:

ما بَالُ دُنْيَايَ الدَّنِيَّةِ لَمْ تُقِمِ أَوْدِي؟ أَكُلْتُ مُفَوِّهِ مَخْرُومٌ؟!⁽¹⁰¹⁾

أما شكوى أبي المطرف بن عميرة من مضاء الموصى وكهامة القلم، وفوز من قص شعرًا، وحرمان من قصَّ شعراء، فلا يزال صداها يرن في آذاننا. ولكن عزاء الجميع هو هذا البلسم الذي ابتكره الوزير أبو محمد بن سفيان، حين قال في فلسفة عجيبة:

وَلَنْ يَضِغَ فَضْلِي وَيَذْهَبَ بَعْضُهُمْ صَعْدًا.. فَأَرْجِحُ كَفَّةَ مَنْ يَسْفُلُ⁽¹⁰²⁾

(99) ابن بسام الشتريني، ج 1، ص 304. وقد قال:

قرعنا بالكتابة باب حظ لندخله فزاد لنا انغلاقا...

إلى آخر الأبيات.

(100) الجزار السرقسطي، ص 93، حيث يقول:

أمير القوافي بين فكي أمر إذا شئت لم يحجبه عني حاجب

(101) المصدر نفسه، ص 183.

(102) أبو نصر الفتح بن محمد بن عبيد الله بن خاقان، قلائد العقيان ومحاسن الأعيان، حققه

وعلق عليه حسين يوسف خربوش، 4 ج (عمان: مكتبة المنار، 1989)، ج 2، ص 394.

ثالثاً: الأزهير: تقمّص الأدباء والأمراء

لا يكاد يوجد ضمن مدونة النواوير والأزهير هذه أي تصريح - لا من كاتبها ولا من مؤلفي الأندلس - يُعدها الرمزي⁽¹⁰³⁾، حيث كانت دائماً باعتبارها مفاضلات بين الأزهير، وربما يُصرّح في أحسن الحالات بأن بعضها يشخص هذه النواوير وينطقها، ومع ذلك تبقى داخل النصوص إشارات تحرّض المتلقي على شحذ جهاز استقباله لها، إشعاراً بخصوصيتها البنائية والدلالية، كما سنرى لاحقاً.

لعل أول باحث صرّح بهذا البُعد الرمزي، خصوصاً في خلفيته السياسية، هو فايز القيسي الذي يؤكد أن «في هذا اللون من الرسائل منحنى رمزياً، إذ ظهر في أواخر عهد الخلافة على يد الكاتب الجزيري، وغيره من الشعراء... ويرى فيه صدى عميقاً للحالة السياسية لملوك الطوائف»⁽¹⁰⁴⁾.

هذا مع واجب الاعتراف لإحسان عباس بالسبق في التنبيه إلى رمزية بعض نصوص هذه المدونة، من دون أن يحسم «في تعيين طبيعة هذا الرمز حقاً، لأن الصلة بين هذه الرسائل، وبين الجو الزمني والتاريخي الدقيق الذي أنشئت فيه لم تتحدد»⁽¹⁰⁵⁾.

قبل أن ألتقط هذا الخيط وأجرّه إلى أبعد مدى، لا بد من أن أشير إلى أن هذا المبحث تندرج تحته مدونة غنية من النصوص الشعرية والنثرية، لا يَحْتَزُّ لها هذا الحُكم أو ذاك، ممّا يتعاطاه الباحثون - جُزأفاً - من دون كبير تَبَصُّر. وربما تتلاءم هذه الخصوبة في العطاء الأدبي مع خصوصية الطبيعة الأندلسية، الرحم الحاضن لموضوع حديثنا هنا. وعلى كل حال يمكن تصنيف هذه المدونة، في علاقتها بالمفاضلات عمومًا والرمزية خصوصًا، إلى زمر أربع:

(103) لعل الاستثناء الوحيد إشارة ابن بسام إلى أن عبد الملك الجزيري «من شعره أيضًا ما اندرج في نثره الذي ملح فيه مخاطبته على ألسنة كرائمه يزهور رياضه». ابن بسام الشتريني، ج 4، ص 30 - 31.

(104) القيسي، ص 204 - 205.

(105) إحسان عباس، تاريخ الأدب الأندلسي: عصر الطوائف والمرابطين، ط 5 (بيروت: دار

الثقافة، 1978)، ج 1، ص 292.

الزمرة الأولى: مجموعة من النصوص الشعرية والثرية تبتغي وصف الأزهير في حد ذاته غرضاً فنياً ووجدانياً، ولا تتبنى المفاضلة عمدة أسلوبها، وأغلب نصوص كتاب البديع في وصف الربيع من هذا القبيل، إلا أن الوصف أينما يكن، لا يكاد يخلو - في بنيتة العميقة، والسطحية أحياناً - من تقنية المفاضلة وذهنيتها.

انطلاقاً من هذه الرؤية الفاحصة، تتكشف المفاضلات في نسيج أسلوبها، عبر مُغَالَبَاتِ المُشَبِّه والمُشَبَّه به في لعبتيهما الفنية التصويرية التي تستبطنها الآثار الأدبية عمومًا والتأورية خصوصًا، حين تدخل الرياض الموصوفة في منافسة - عبر هذه اللعبة - مع السماء والمرأة والأمير...، كما أن روح المفاضلة هذه قد تعكسها البنية السطحية للنص، من خلال المعجم، فالياسمين «شأى النوار»، وهو «أمير النور»⁽¹⁰⁶⁾، والظيان «فاق النواوير»⁽¹⁰⁷⁾، ومع أنه «ما لبهار نظير»⁽¹⁰⁸⁾، فـ «الورد سلطان»⁽¹⁰⁹⁾، إلى آخر الشواهد الكثيرة.

الزمرة الثانية: نصوص تصرح بالمفاضلة، إلا أنها تحصرها - غالباً - بين نوعين من الزهور، مثل: المفاضلة بين الورد والرجس، التي ربما يكون رائدها في الأندلس أبو عثمان سعيد بن فرج الجياني، حين فضل الورد على النرجس، مُناقِضاً - بذلك - ابن الرومي، فقال:

مَنِّي إِلَيْكَ فَمَا الْقِيَاسُ الْفَاسِدُ	إِلَّا الَّذِي أَدَّى الْعِيَانُ الشَّاهِدُ
أَزَعَمْتُ أَنَّ الْوَرْدَ فِي تَفْضِيلِهِ	خَجَلٌ وَنَاحِلُهُ الْفَضِيلَةُ عَائِدُ؟
الْوَرْدُ تِجَانُ الرِّبْعِ، فَأَيُّمَا اخٍ	تَازَ الْفَخَارُ؟ مُتَوَجِّجٌ أَوْ سَاجِدُ؟ ⁽¹¹⁰⁾

اعتمد مقارنات عدة تُعَضِّدُ تَفْضِيلَهُ الْوَرْدَ عَلَى النَّرْجَسِ مِنَ اللَّوْنِ، وَالرَّبَّةِ وَالْإِبَاتِ، وَحَتَّى الْاسْمِ، وَالِدَلَالَةِ، وَالْبَقَاءَ وَالْفَنَاءَ.

(106) انظر: الحميري، ص 74.

(107) المصدر نفسه، ص 75.

(108) المصدر نفسه، ص 77.

(109) المصدر نفسه، ص 98.

(110) المصدر نفسه، ص 58 - 59.

وشايعة زميله أبو بكر ابن القوطية: عبد الملك بن سليمان الإشبيلي (ت 433هـ/ 1042م)، في مَنْحَى تَفْضِيلِهِ الْوَزْدَ عَلَى النَزْجَسِ، مَتَّبِعًا الْبَحْرَ وَالْقَافِيَةَ ذَاتِيهِمَا⁽¹¹¹⁾، ثم عززتهما الأندلس بثالث، هو صديقهما الشيخ أبو عبد الله بن مسعود الذي واطأهما في الموضوع، وإن غَيَّرَ الْإِيْقَاعَ⁽¹¹²⁾، وعلى مدرجهم سار ابن الأبار الخولاني: أحمد بن محمد (ت 433هـ/ 1042م) رابع الثلاثة⁽¹¹³⁾.

إذا كانت هذه المفاضلات بين الورد والرجس تميزت بإجماع الأندلسيين على تفضيل الأول، تحالفًا ضد ابن الرومي عاشق الرجس، فإننا لا نقف بهذه النصوص عند حد المفاضلة فحسب، وإنما نراها تستبطن بُغْدًا رمزيًا يتمثل في أن المُفاضلة بين الرجس والورد تحتل مُفاضلة بين ابن الرومي وشعراء إشبيلية، وبين المشرق والأندلس، في المحصلة النهائية.

هناك شبه إجماع آخر لزمرة تواطأت على تفضيل الخيري الأصفر على الخيري النَّمَامِ، «وفي كل خير»، مثل الفقيه أبي الحسن بن علي الأشجعي النحوي⁽¹¹⁴⁾، الذي سايره أبو عامر محمد بن عبد الله بن مسلمة في هذا المنحى⁽¹¹⁵⁾. ثم جاء أبو جعفر بن الأبار ثالث الاثنين، في تفضيل الخيري الأصفر⁽¹¹⁶⁾، وتعزيزًا لهذا الثالث أوضح صاحب الشرطة ابن القوطية، مدار المفاضلة بين الخَيْرَيْنِ⁽¹¹⁷⁾.

(111) الحميري، ص 58. منها قوله:

هيهات للورد الفضائل كلها وإن ادعى التكذيب فهو معاند

(112) المصدر نفسه، ص 59 - 60. يقول فيها:

الفضل للورد وإن أبي علي واحترب

(113) المصدر نفسه، ص 61، يقول فيها:

طلع الرجس في أكفانه قائلًا للورد قد برّخت بي

(114) المصدر نفسه، ص 65، حيث يقول:

أفي القدر مخدم لديك وخادم وذو كرم في المجد مثل لثيمه؟

(115) المصدر نفسه، ص 66، حيث يقول:

أصفر الخيري عندي أرفع الخيري قدرا

(116) المصدر نفسه، ص 66، حيث يقول:

مثن على الملوك لا كشقيقه وسميه

(117) المصدر نفسه، ص 66، حيث يقول:

فقال لي الفضل: إني في النهار وفي ليلي أنم وفي صبحي وإظلامي

أخيراً ينكسر هذا الإجماع على يد أبي الوليد الحميري الذي أراد أن يأخذ الاتجاه المعاكس لهذه المفاضلة، قائلاً: «ولما كثر الكلام في تفضيل الخيري الأصفر، صنعت قطعة، ربما كان فيها بعض الرد على مَنْ فَضَّلَهُ، وبخس النمام أكثر حقه، ولم يرع حسن خَلْقِهِ وَخُلُقِهِ»⁽¹¹⁸⁾.

هناك - أيضاً - مشاعرة أخرى لا يتواطأ فيها الشاعران الأندلسيان، وإنما يتواجهان، ويتناقضان، في طرفي المفاضلة، حيث ينحاز الوزير أبو الأصبغ بن عبد العزيز إلى الخيري⁽¹¹⁹⁾، وينحاز صديقه ابن الأبار الخولاني إلى البنفسج⁽¹²⁰⁾.

هذه المفاضلة - هي الأخرى - قد ترقى إلى أفق الرمزية - في نظري - إذا تأملنا اتفاقها في كونها - غالباً - جاءت مقدمة لمديح القاضي ابن عباد، شيخ نخبة شعراء «البديع في وصف الربيع»، وقطب رحي أشعاره، وملهم تأليفه، وهي ظاهرة تشاركها فيها المفاضلات السابقة بين الورد والنرجس.

مرَدُّ البعد الرمزي هنا يتجلى في كون هذا المنزِع المُتَوَاطِأ عليه، يستبطن - هو الآخر - مفاضلة بين المشرق والأندلس، حيث سادت في المشرق - المقدمات الطللية، أو الخميرية أحياناً، توطئة للمدح، فأراد الأندلسيون أن يتجاوزوا المقدمتين إلى مقدمة زهرية، تراعي خصوصية «الفردوس المفقود»، ولعل مفارقة الانتقال من خراب الطلل، إلى نضارة الروض، تختزل بعد ما بين الجنة والنار، ما بين الفردوس والصحراء، وذلك هو المناط الأعمق للمفاضلة.

الزمرة الثالثة: تتشكل من نصوص تتميز عن مدونة سابقتها بالشرية في

(118) الحميري، ص 67، يقول فيها:

هو أشهر الخيري حسناً فاجَّهه من بينه بتحية وسلام

(119) المصدر نفسه، ص 63، يقول فيها:

الفضل للخيري إلا أنهم جهلوا ولما يحسنوا التأويلا

(120) المصدر نفسه، ص 64، يقول فيها:

نبل البنفسج فاحتوى التفضيلا وكذا البنفسج لن يزال نبيلاً

غالبيتها، وفي أنها تضيف إلى رمزية المفاضلات الزهرية منحى آخر، غير خلفية التنافس بين الأندلس والمشرق المستنبطة هناك، وهذا المنحى الرمزي الجديد يتمثل في أن هذه الزمرة تجسد «صَدَى للتنافس والحسد الذي كان بين الكتّاب في بلاطات الأمراء، حيث إن كثيرًا من الكتاب يرجو التميز على أقرانه، ويوضح فضله على غيره»⁽¹²¹⁾.

هنا يجعلون الزهور التي يُنطقونها تتقمّص شخصياتهم، فتتماهى فضائل الواصف بالموصوف، حتى تصبح مجرد أقنعة لهم يروّجون من خلالها أنفسهم، متبرّجين بقدراتهم الإبداعية، أمام مخدوميهم من حكام الأندلس الذين اشتهروا بولعهم بنزعة الإغراب في الأدب وغيره، حتى أصبح الأدباء يشتمزون من مخاطبتهم بالطرق المباشرة المألوفة، فيلجأون إلى ابتكار طرائق أخرى، أكثر رمزية، وأبعد تخيلاً، وأعمق تفكيراً، وأطرف منحنى، وأنضج بناء.

إذا كان فلاح القيسي ومريدوه من الباحثين قد اكتفوا بالتمثيل لهذا الاتجاه برسالتى الباجي أبى عمر وابن حسداي، فإننى أضيف إليهما رسالة ابن الجزيري، رائد هذا المنزع، حيث كتبها على لسان بنفسج العامرية، مخاطباً المنصور بن أبى عامر يوم عيد الأضحى، مفضلاً بنفسج الذي يمثل - في نظري - قناعه، على كل من النرجس والبحار اللذين يمثلان - أيضاً - غيره من الكتّاب المنافسين له.

استهلها بالدعاء له «بصدق النظر، ومعرفة جليّة الخبر»⁽¹²²⁾، وهذه براعة استهلال، لأنها ترشّح المتلقي لكون الخطاب هنا مرموزاً وليس على ظاهره، ولا سيما أن الكاتب يجعل هذا الحاجب مفرع الخصوم إذا توافقت

(121) القيسي، ص 205. هذا ما قاله القيسي في هذا الصدد فتابعه علي بن محمد في: علي بن محمد، النثر الأدبي الأندلسي في القرن الخامس الهجري: «مضامينه وأشكاله»، 2 ج، السلسلة الجامعية (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1990)، وأيمن ميدان، في: أيمن محمد ميدان، دراسات في الأدب الأندلسي (الإسكندرية: دار الوفاء، 2003).

(122) انظر الرسالة في: الحميري، ص 62، انظرها دون هذا الاستهلال في: ابن بسام الشتريني، ج 4، ص 30 - 31، والمقري، نفح الطيب، ج 2، ص 71.

في مذاهبها، وتنافرت في مفاخرها، ومن هنا يبسط أمامه مناط المفاضلة، ويوضح أطرافها، حيث «ذهب البهار والنرجس في وصف محاسنهما، والفخر بمشابهتهما، كل مذهب، وما منهما إلا ذو فضيلة».

بعد الاعتراف لهما بذلك، يستبق النطق بالحكم، مفضلًا نفسه على منافسيه، حاشدًا ما شاء من أفعالات التفضيل، لأنه «أعطر منهما عطرًا، وأحمد خبرًا، وأكرم إمتاعًا، شاهدًا وغائبًا، ويانعًا وذابلًا، وكلاهما لا يمتعك إلا ريثما يبدو للعيون، ويسلم من الذبول».

ثم يختم بالتماس تعضيد حكمه بحكم القاضي الحاجب المنصور، قائلاً «ولمولاى أن يعدل باختياره الصحيح، ويحكم بحكمه العدل إن شاء الله».

على الرغم من عدم تصريح الكاتب، ولا أي أحد من معاصريه أو لاحقيه من الدارسين القدماء والمحدثين - بحسب اطلاعي - بإمكانية أن ترتقي هذه الرسالة من المفاضلة إلى تشخيص البنفسج عبر الكلام باسمه، بل إلى درجة أرقى في الرمزية، يصبح البنفسج فيها قناعًا لكاتبها، فإن الجو العام للرسالة يدعم هذا التوجيه غير المسبوق، لأن حضرات الأمراء الأندلسيين - خصوصًا في عهد الطوائف - كانت حلباتٍ لتنافس الأدياء على القرب من أمرائها المشاركين لهم في الإبداع تلقياً وإنتاجاً، وتقديرًا ومكافأة، وحتى بنية النص نفسها يمكن أن يستنبط منها أنه كان ردًا على شِعْرَيْنِ رفعهما البهار والنرجس إلى المنصور ذاته، حيث يقول في الرسالة: «فإن كانا تشبها في شعريهما المرتفعين إلى مولاي....».

فهلّا يكون هذا مُرَجِّحًا قويًا لأن ابن الجزيري المتممص للبنفسج، كان يعقد مفاضلة بينه وبين أديبين آخرين، رَمَزَ لهما بالبهار والنرجس؟ على كل حال يبدو السياق - في نظري - أعمق من مجرد المفاضلة بين هذه النواوير.

الرسالة الثانية هي رسالة أبي عمر يوسف بن جفر الباجي إلى المقتدر بن هود على لسان البهار. وقد صرح فايز القيسي بأنها وتالياتها تمثلان قناعين لكاتبتهما، وهذا ما يتجلى منذ مفتتح الرسالة «أطال الله بقاء المقتدر بالله مولاي وسيدي، ومُغْنِي حالي ومقيم أودِي، وأعاذني من خيبة العناء، وعَصَمَنِي

معه من إخفاق الرجاء»⁽¹²³⁾. ويتضح أن لهذا الدعاء ما يُسوِّغه بالنسبة إلى الكاتب أكثر من قناعه الزهري، نظرًا إلى ما يُحيط بالأمرء هنا من جو التنافس بين الكتّاب والأدباء والقوَّاد، ولهذا يوسع الدعاء والتعاويز، تحصنًا من شماتة منافسيه المتهافتين على أعتاب هذه البلاطات، «ولا أشمّت بي عدوًا من الرياض يُنَاصِبُنِي، وحاسِدًا من النواوير يُراقِبُنِي، وقد علم الورد موقع إمارتي»، وإذا كان أكبر منافسيه هناك يلبس قِنَاعِ الوَرْد، فلإن الباجي لايس قِنَاعِ البَهَار، يُصِرُّ على استعراض مَزيّاه الخاصة، ومدى ولائه الفائق: «وقد أتيتُ في أوّاني، وحضرتُ وغابَ أقراني، ولم أُخل من خِدْمَتِكَ رُتْبِي ومَكَانِي، ولم أغر من الحُضور بينَ يَدَيْكَ نَوْبِي وزماني، وأنا عبد مطيعٌ مُسَخَّرٌ.... حقيقٌ بأن يُحَسِّنَ إِلَيَّ فَأَذْنِي... لأنني سابقُ حَلَبَةِ النُّوَار، وأولُ طلائع الأَزهَار، وأنا ناظرُ الفضل وعَيْنُهُ... ونُصارُ الرُّوض ولُجَيْنُهُ، وقائدُ الظرفِ وفارِسُهُ، وعاقِدُ مَجْلِسِ الأَنسِ وحارِسُهُ». ومع هذه الدعاية القوية لمميزاته، المغرية باهتِبال قدراته في الخدمة و«الإمتاع والمؤانسة»، فإنه حاول ألا يظهر بوجه الأناني الإقصائي، حيث أَصَرَ على رفع مكانه فوق الجميع، من دون حِرْمان الآخرين، «فهل لمولاي أن يحسن إليّ صنيعًا، ويكرم النُّورَ جميعًا، ويدنيني فأزقي إلى أختي الثريا سريعا، في مجلس قد أخلصته سحائبه، وأفرغت الحُسنَ عليه والطيبَ صَرائبه، وجُهِكَ بذره، وعَرَّتْكَ فَجْرُهُ، وأَخْلَقَكَ زَهْرُهُ، وثناؤكَ ذُرَّةُ وعِطْرُهُ»⁽¹²⁴⁾.

يبدو في خاتمة الرسالة هذه أنه تخلص من المقدمة إلى مديح المقتدر، وهو شيء مألوف في هذا النمط من الرسائل التي أصبحت تنافس قصيدة المدح في الأدب الأندلسي، ولكن الأجل والأعمق - في نظري - صَرَفُ المُفاضلة إلى طرفين جديدين، هما: المقتدر والطبيعة، حيث لا تتحقق عناصر الطبيعة من بدر، وفجر وزهر، ودر، وعطر، إلا في خُلقه وخلقِه، وكأنَّ في ذلك إيعازًا رمزيًا بأن المقتدر - على الرغم من عشقه المعروف للأزاهير وجمال الطبيعة عمومًا - غني بطبيعة ذاته الأجل والأكمل من كل عناصر طبيعية أخرى.

(123) ابن بسام الشتريني، ج 2، ص 120.

(124) انظر: الرسالة كلها، في: ابن بسام الشتريني، ج 2، ص 120.

لعل كلف المقتدر بأنواع الأزاهير هو الذي جعل الكاتب هنا لا يُمعن في النيل من الأزاهير المنافسة للبهار، وإن كان يفضلها، ربما مراعاةً لذوق الزعيم المخاطب الذي يتوزع مدرج اختياراته بين هذه الزهور جميعاً. وهذه الملاحظة تنطبق أيضاً على رسالة ابن الجزيري الذي يعترف للبهار والنجس بالفضل، على الرغم من تفضيله البنفسج، مراعاةً لذوق المنصور المعروف بكلفه بالزهور، حتى سَمَّى عليها بناته، وكان يمتحن الشعراء بالارتجال في وصفها بين يديه، حتى يستطيعوا الترسيم في ديوان الشعراء عنده، أو وزارة الثقافة بلغة العصر.

إذا كنا استنبطنا من بنية الخطاب في رسالة ابن الجزيري ما يَرشَحُ بمنزعتها الرمزي، فإننا قد اقتنصنا أيضاً في نسيج رسالة الباجي لمحة ذكية تنزع إلى الاتجاه الرمزي ذاته، وذلك حين يقول: «وقد علمَ الورْدُ مَوْقِعَ إِمَارَتِي، وغَنِيَ بلطيفِ إيمائي عن عبارتي»⁽¹²⁵⁾. هذه اللمحة التي مر عليها الدارسون من دون أن تستوقفهم، خير دليل على وعي الكاتب بمنحاه الرمزي، ولعل القراء يومئذ لم يفهم ذلك، فأشاروا إليه إشارة تعزز هذه القراءة التي نتبناها هنا؛ فهذا ابن الحنات يعتبر هذه الرسالة تحفة جديرة بالتهادي بين الأصدقاء، حين يرسلها إلى عزيز لديه، قائلاً: «فاجتلتها - أعزك الله - عَرُوسَ فِكْرٍ، لخطها حَبِيزٌ، ولفظها سِحْرٌ، ومعناها بديع، ومُنتهاها رَفِيع، ومَرَمَها سديد، رَكَّبَ اللفظ الغريب، فاعْتَنَ له المُرَادُ البعيد»⁽¹²⁶⁾. فكل هذه العبارات موحية بالرمزية، المتجلية في بُعد مرادها، وسمو منتهاها، ثم يوطرها في الختام بين جدلية القرب والبعد، الظاهر والباطن، فأسلوبها «يُطْمَعُ وَيُؤَسُّ، وَيُوحِشُ وَيُؤَنَسُ، فَأَمَّا إِطْمَاعُهَا فِيمَا يُحَرِّزُ مِنْ لُدُونَةِ أَلْفَاظِهَا، وَسُهولةُ أَغْرَاضِهَا، وَأَمَّا إِيَّاسُهَا فَبِمَا يُعْجِزُ مِنْ امْتِثَالِهَا، وَيُبْعِدُ مِنْ امْتِثَالِهَا»⁽¹²⁷⁾.

هنا لا بد من أن أقول إن كلَّ الرسائل التي تَتَّبِعُ المُفاضلات الرمزية بين الأزاهير وغيرها، تشترك في هذه الثنائية الجدلية بين الحقيقة والمجاز، فهي

(125) ابن بسام الشتريني، ج 2، ص 120.

(126) المصدر نفسه، ج 2، ص 120 - 121.

(127) المصدر نفسه، ج 2، ص 121.

حقيقة حين تحتفظ بطابع المفاضلة بين الزهور، ولكنها مجاز حين نصرفها إلى خلفيات رمزية أعمق، تصبح الزهور فيها مجرد أقنعة للكتاب وغيرهم.

الرسالة الثالثة هي رسالة أبي الفضل بن حسداي الإسرائيلي، وهي أيضًا موجهة إلى المقتدر ذاته، ويتكلم فيها باسم النرجس، إذ ما دام صاحبه قد تَقَمَّصَ البَهار، فلتتلوَن الأَقنعة. ومن الجَلِّي أنها تدور في الفلك الرمزي عينه، حيث يمارس ابن حسداي الدعاية لذاته أمام مولاه المقتدر، ولكن من وراء قناع اسمه «النرجس»: «أنا - وَصَلَ الله بِهَجَّة سُلْطَانِكَ، وَنَصَّرَ أَوْطَانِكَ - إِذَا لَحْظَتْنِي بَعَيْنِ الاغْتِبَار - قَائِدُ النَوَار، وَوَاغِدُ الْأَزْهَار، وَأَنَا لَهَا جَالِبٌ، وَهِيَ طَارِدَةٌ، وَمُبَشِّرٌ بَوُرُودِهَا وَهِيَ مُؤَيَّسَةٌ مُتَبَاعِدَةٌ».

ثم يركّز على عبقرية الذاتية المتفوّقة على معوّقات البيئة، وكأنه يشير إلى تجاوزه لطبيعته اليهودية بروحانية إسلامه المكتسب، حيث يقول: «فإِنِّي غَلَبْتُ بما في طَبْعِي من التيقظ والذكاء، خَلَدَ الْأَرْضَ وَصَرَدَ الْهَوَاءَ، فَقَمْتُ عَنْ إِسَاءَةِ الْفَضْلِ عُذْرًا، وَنَحَلْتُ السَّنَاءَ عَلَى الرَّبِيعِ فَخْرًا»، معلّنا تفوقه على الورد مثل سابقه، وكأن هذا الورد قناع لأكبر منافس لهما في حضرة آل ذي النون، يُجْمَعُ كُلُّ الْكِتَابِ عَلَى تَبَوُّثِهِ مَرْكَزًا يصعب تجاوزه: «وَفَضَّلْتُ الْوَرْدَ سَيِّدَ الْأَزْهَارِ طَرًّا، وَتَوَرَّدَهُ شَاهِدُ خَجَلِهِ، وَتَسْتَرُّهُ مِنَ الْحَيَاءِ فِي أَكِمَّتِهِ وَكِلَلِهِ، فَلِي عَلَيْهِ فَضْلُ الْعَيُونِ عَلَى الْخُدُودِ، وَشَرَفُ السَّيِّدِ عَلَى الْمَسُودِ».

لعله لا يخفى - عبر هذه الفقرات - توسع مدارات المفاضلة بين النرجس والأزهار عمومًا، والورد خصوصًا، والمفاضلة بين فصلي الشتاء والربيع، وبين العيون والخدود، والسيد والمسود.

بعد هذه الإلماعات التعريفية بمكانة النرجس (الكاتب)، يرمز بالقاطف اللوسيط الذي استدعاه للقدوم إلى هذه الحضرة: «فبينما أنا سَقِيمُ الْجُفُونِ من غير سقم... حتى أُنَبِّحَ لي ظَرِيفٌ من خَوَاصِّكَ يَقْصِدُنِي»⁽¹²⁸⁾، و بعد توجُّس من طَرَفِ النَّزْجِس، وتأنس من قِبَلِ الْقَاطِفِ، يُقْنَعُ الْأَخِيرُ الْأَوَّلَ بنقله «من جناب

(128) الفقرات المقتبسة هنا من: ابن بسام الشتريني، ج 3، ص 297.

النبات الهشيم، إلى جناب السرور المقيم، والسعد بالفوز العظيم، باستلام راحة الملك الكريم».

هنا لا بد من أن تفتح أبواب المنافسة والمحاسبة، ولذلك يقول: «فليت الرياض تغلم بمكاني، فتدبل كمداً، وتذوي حسداً، وتراني وقد أنرت في أفلك التهيج، وزهرت في روضك الأريج، فكم تمنى الأزار أن تضام لديك مطالبي، وتكدر في ذراك مشاربي، فأزل عني حسدهم بكتيهم، فقد شجاهم تقدمي قبل وفدهم»⁽¹²⁹⁾.

هذه حقاً أجواء البلاطات، وهذه لغة المتهافتين على اعتبارها، وإذا أردنا أن نمنع تأويلاً في اقتناص الأبعاد الرمزية، داخل هذه الرسالة، يمكن أن نعتبر طلب البنفسج للقران بالخمرة، في مجلس أنس الأمير، إيحاء بطلب الوزارة أو المكانة عموماً، حين يقول: «وأكمل مسرتي وتعم أنسي بقاء شقيقة نفسي، فأني قسيمها وحميمها... وما مثلت بين يديك إلا لاسم غفل العلم... فالعصا قرعت لذي الحلم، فلا تضغ - أيها الملك - سبق تقدمي، وحقّ مقدمي، فقد اشخصت طرقي إليك آملاً، ولجودك كفي سائلاً»⁽¹³⁰⁾.

ما دما قد استرنا من أحشاء النصين السابقين ما يرجح رمزيتهما، فإن هذه الرسالة لم تشذ عن ذلك، حيث اشترط في مفتحتها النظر بعين الاعتبار، لفهم حقيقة مكانة النرجس وتفوقه، وفي ذلك دعوة لقراءة ما بين السطور، لفك الرموز، وقد عزز ذلك باقتباسه للمثل: «قرع العصا لذي الحلم»، إيعازاً بأن إحالاته إلى التبصر في فهم النص لا تعني بلادة المخاطب، وهذا ما أكدته في الختام، إذ إن متلقي رسالته سيفهم بلا شك مغازيها، ويُنَجِّح مراميها، فله «من براعة العلاء، وأصالة التهي، ذكاء يري لأول اقتداح زنده، ومضاء يفرى بأيسر هز حده»⁽¹³¹⁾.

(129) ابن بسام الشتريني، ج 3، ص 298.

(130) المصدر نفسه، ج 3، ص 198.

(131) المصدر نفسه، ج 3، ص 305.

بتتبعنا هذا المنزع عند أبي الفضل بن حسداي، وَجَدْنَا لَهُ نَصًّا شَعْرِيًّا كَانَ
مَتَضَمِّنًا فِي هَذِهِ الرِّسَالَةِ، وَوَفِّيًّا لِرُوحِهَا، حِينَ يَقُولُ فِيهِ:

تَقْضَى زَمَانٌ طَائِرُ الْإِنْسِ عِنْدَهُ	مَذُودٌ وَسِرْبُ اللَّهْوِ فِيهِ مُرَوِّعٌ
وَطَالَ انْتِظَارِي دَوْلَةَ الْوَضِلِ بَعْدَمَا	تَصَرَّمَ بِالْهَجْرَانِ مَشْتَى وَمَزْبَعٌ
فَأَقْبَلْتُ أَسْتَجْدِي رِضَاكَ وَإِنْ تَعُدَّ	يُسَارِعُ إِلَى وَضْلِي الْمُحِبُّونَ أَجْمَعُ ⁽¹³²⁾

كَمَا اقْتَضَيْنَا لَهُ آيَاتًا أُخْرَى تَبُوحُ بِرُمُوزِ رِسَالَتِهِ الَّتِي تَتَصَيَّدُ فُرْصَةً فِي بِلَاطِ
الْمُقْتَدِرِ بِاللَّهِ الَّذِي كَانَ يَتَصَيَّدُ - هُوَ الْآخِرُ - عَقُولَ الْمُبْدَعِينَ:

جُمْلَةٌ مِنِّي وَلَا حَاجَةَ لِي	فِي حَدِيثِي أَنْ أُطِيلَ الْقَصَصَا
أَبَدًا تَقْنُصُ أَطْيَارَ الْعُلَا	مُسْتَفِيدًا فَاتَّخِذْنِي قَنْصَا
وَانْثُرِ الْحَبَّ فَإِنِّي طَائِرٌ	غَرِدُ لَا أَتَعْدَى الْقَفَصَا ⁽¹³³⁾

لَعَلَّ مَعْجَمَ الْقَنْصِ وَالصَّيْدِ هُنَا مَنْسَجَمٌ تَمَامًا مَعَ جَوِّ الرُّمُوزِ الطَّاعِي عَلَى
هَذِهِ النُّصُوصِ، حَيْثُ تَكُونُ عِلَاقَةٌ مُتَلَقِّيْهَا عُمُومًا، وَدَارِسُهَا خُصُوصًا، عِلَاقَةٌ
تَصَيَّدٌ بِامْتِيَازٍ.

الزمرة الرابعة: هي عبارة عن رسالتين أرتقتا عن مدار المفاضلة العادية
بين الأزهير، والمفاضلة الرمزية التي تتقمص فيها الأزهير ذوات كاتبيها، إلى
مستوى أعمق في رمزيته، تتحول فيه الزهور على يد المبدعين إلى أقنعة لحكام
الطوائف، معبرة عما شَجَرَ بينهم من تنافس محتدم، كان نعمة على الأدب
ونقمة على سياسة الأمة، ومصير الدولة الأندلسية بحذافيرها.

في هذا الصدد، يرى فايز القيسي «أن المداهنة والتملُّق إلى الملوك دفعا
بعض الكتَّاب الأندلسيين إلى تفضيل ملك بعينه على غيره من ملوك الأندلس،
فيتخذ من وردة أو زهر معين رمزًا لأميره وولي نعمته، ويجعل من تفرد به بين
الورود والأزهار نظيرًا لتفرد أميره بين الأمراء»⁽¹³⁴⁾.

(132) ابن بسام الشتريني، ج 3، ص 305.

(133) المصدر نفسه، ج 3، ص 307.

(134) القيسي، ص 205.

الواقع أن الرسالتين الممثلتين لهذا الاتجاه ذي الخلفية السياسية في رمزيته، هما من إنتاج ابن برد الأصغر وأبي الوليد الحميري. وقد جاءت رسالتاهما أكثر عمقاً وتركيباً وتجريداً، لأنهما لا تُجْريانِ المنافسة بين طرفين أو ثلاثة كما رأينا سابقاً، وإنما تستكهنان - من خلال مجتمع الزهور - مجتمع الأندلس في طوائفه وتحزُّباته السياسية، راصدتين ما يعصف به من فوضى وخلافات، ضربت بأطنابها على الأمة، بعد سقوط الخلافة الأموية، واستقلال كل حاكم بولايته، وانفتاح باب انْتِزَاءِ كُلِّ والٍ على جَهَّتِهِ، حيث ساهم الكاتبان - كل من موقعه وخلفيته - في اقتراح حلٍّ سِحْرِيٍّ، لتجاوز الخلاف، والاعتصام بحبل الوحدة، متمثلاً في انتخاب قائد مُوَحَّد، مُؤَهَّل بخصائصه المميَّزة، للَمِّ ذلك الشتات السائد في البلد، حتى في مجتمع الزهور والنواوير، وقد نَجَحَا في إسقاط ظلال واقع المجتمع الأندلسي، على الواقع الافتراضي لمجتمع زهورهما المتخيَّل.

هنا يصبح ابن برد غير معني بالحديث عن أزهار: النرجس والبنفسج والبهار والخيري التَّمَام، وما وراءها من الزهور، بقدر ما يتحدث عن الطوائف في الأندلس. وبناء عليه، لا يكون الورد المنتخب عنده، إلا قناعاً لابن جهور، مُخاطَبُهُ في هذه الرسالة، علماً بأن أبا الحزم ابن جهور كان من مُفَضِّلِي الورد، ولذلك انحاز كاتبه إليه، ورَمَزَ لِسَيِّدِهِ به. يقول أبو الحزم ابن جهور:

الْوَرْدُ أَحْسَنُ مَا رَأَتْ عَيْنِي وَأَذْ كَيْ مَا سَقَى مَاءُ السَّحَابِ الْجَامِدُ
خَضَعْتُ نَوَاوِيرُ الرِّيَاضِ لِحُسْنِهِ فَتَدَلَّلْتُ تَنْقَادُ وَهِيَ شَوَارِدُ⁽¹³⁵⁾

موقع هذا الزعيم في ملوك الطوائف معروف، ومكانته معتبرة، لأنه أَوَّلُ مَنْ ضَبَطَ قرطبة بعد سقوط الخلافة الأموية، سائساً إياها بتدبير عجيب، يرتكز على مبدأ الشورى المعتمد هنا منهجاً لانتخاب سَيِّدِ الأزاهير، وهو ما يعني وعياً سياسياً، وطموحاً ديمقراطياً سابقاً، على طوفان الثورات الشبابية التي تجتاح اليوم عالمنا العربي.

(135) ابن خاقان، كتاب تاريخ الوزراء، ص 79، ويقال إن هذا الشعر لشخص آخر.

في المقابل، فإن أبا الوليد الحميري لا يتحدث أيضًا عن أزهار البنفسج والرجس والخيري والنمام والخيري الأصفر والأقحوان وما يتبعها من الزهور، بقدر ما يتحدث عن الطوائف والأحزاب السياسية، ولا يكون البهار المنتخب عنده إلا سيده المعتضد بن عباد أمير إشبيلية (ت 461هـ/ 1069م).

الرسالة - كما هو واضح - ردٌّ على سابقتها، فهما سجلان بين إمارتين، كانتا من أقوى إمارات الطوائف في الأندلس.

هذا السجل الخيالي الواقعي، آك إلى سيادة البهار العبادي، على الورد الجمهوري، في نهاية المطاف، فاتحًا المجال أمام تحرك ورود مرابطية، نبتت في الصحراء، أكثر قوة وجلدًا، لتلتهم البهار العبادي، وما سواه من زهور الأندلس المتصارعة في ما بينها، والمتهافئة أمام أعدائها، وهكذا تُسْفِرُ الخلفية السياسية المقنَّعة لهذه المفاضلات الرمزية الدائرة بين طوائف الزهور، تجسيدًا، لطوائف الساسة في الأندلس، فور سقوط الأئمة الوردية.

إن الكاتبين وَضَعَا - بإبداعهما - في عالم تتخَطَّم فيه الحدود المنطقية بين المجتمعين الزهري والإنساني، ويتأكد أعمق السياسي لرمزية هاتين المفاضلتين من خلال حضور معجم السياسة والحكم بشكل مكثف في خطاب الرسالتين، حيث تَبَيَّنَتْ داخلهما مفردات البيعة والعقد والإنصاف والحكم والإمامة والولاء والتبعية والرق والعبودية.

يبدو الوعي برمزية هذا الخطاب جليًا عند ابن برد الأصغر، رائد هذا المنزع، إذ يشير إلى أن هذا النوع من المُلَح الأدبية يحتاج من المتلقي - مهما يكن ذكاؤه - أن يتكلف عناء التبصُّر والتدبُّر، لاسْتِكْنَاهِ سرَّه المَرْمُوز «المَصْنُوعُونَ به على غير أهلِهِ»، فهو يقول معتذرًا: «ولولا علمي بموقع هذه المُلَح منك، لم أجشَمَك عناء النظر فيما كتبت منها»⁽¹³⁶⁾.

هكذا تقوم رسالة ابن برد الأصغر إلى ابن جهور⁽¹³⁷⁾ على بناءٍ سردي

(136) الحميري، ص 48 - 49.

(137) انظر: الرسالة ومقتبساتنا منها في: المصدر نفسه، ص 46 - 48.

دارمي مُخَكِّم، ينسجم مع استراتيجية المفاضلة، حيث تبدأ بتأطير النص ضمن «مُلَحِّ معاني الأدب» التي لا يعتني بها إلا ذوو الظُّرف من الأدباء.

ثم يقص اجتماع صنوف الرياحين، تحت ضغط هاجس التفرقة، المُتَرَبِّص «بها ريب المنون»، ساعيةً إلى الشورى، عبر «التفاوض والتحاور والتحاكم من أجله والتناصف»، مُجَمِّعةً - مبدئيًا - على إلزامية ما تتفق عليه من عقد لجميع الأزاهير، حاضرها وغائبها. من ثم تختار المكان الأفضل لاجتماعها، ملتزمة في المجلس هرمية مراتبها المعهودة في النظام الطبقي اجتماعيًا وسياسيًا، ليقوم خطيب الزهور - صوت الحكمة - مؤكدًا أن التفاضل ناموس كونيٌّ سارٍ في نظام الوجود، بما فيه الزهور، منطلقًا إلى أن مجتمع الأزاهير قد آن له أن يتجاوز وظائفه المألوفة جماليًا: زينة المجالس، وموضوعًا للإبداع: أدبيًا، وتشكيلًا، ووظائفه المكرسة اجتماعيًا: هدايا بين الأحبة، وبواعث على اللهور والسرور، وجُعالة للبشرى، إلى وظائفه السياسية الجديدة، موضوع النقلة هنا، لتكشف الزهور عن أن بينها «من له المزية عليها، ومن هو أولى بالرياسة منها، ومن تجب له المبايعة... وهو الورد الذي لو أنصف الجميع لا عُتِفَ بفضله ورياسته وإمّرتَه، وحبّاه بالملك، ووقاه حقَّ الإمامة». ثم يقدم ممثلو الزهور المجتمعمة، ومشاهيرها بيعتهم للورد، نثرًا يرتجلونه تباغًا، أمام الملاء في هذا المحفل.

في ختام مجلس الشورى يحارون كتاب البيعة، موجهين إياه إلى الأزاهير الغائبة زمانًا ومكانًا، بصيغة «تحتمل الأقاصي والأداني»، مستهلاً بديباجة تقرر البيعة الشاملة بأن «أصناف الشجر، وضروب الزهر، وسميها وشتويها وربيعيها وقيظيها، حيث ما نجمت من تلة أو ربوة، أو تفتحت من قرارة أو حديقة، عندما راجعت بصائرَها وألهمت رشادها، اعترفت بما سلف من هفواتها، وأعطت للورد قيادها، وملكتُه أمّرها». ثم ذيلت الكتاب بشهادات البيعة له، منظومة في بيتين بيتين، لكل من النرجس والبنفسج والبحار والخيري النَّمَام، طافحة بمعجم البيعة والعبودية، والتأمر والتملك.

أمّا رسالة أبي الوليد الحميري، فجاءت هي الأخرى على نسق ينسجم

مع النقيضة، الناسفة للأطروحة السابقة، إذ ما كادت زهور الربيع تقرأ كتاب البيعة الآنفة للورد، حتى «أكبرت ما فيه، وبنّت على هدم مَبانيه، ونقض مَعانيه، وعَرَفَت الْوَرْدَ بما عليه، فيما نُسِبَ إليه، من استحقاقه ما لا يَسْتَحِقُّ»⁽¹³⁸⁾، طاعةً كذلك بعدم الاختصاص، لصدور التفضيل والبيعة ممن لا يَغْرِفُ الْوَرْدَ الْمُفْضَلُ، بحكم البُعد منه مكانًا وزمانًا، بينما نواوير فصل الربيع الْمُخْتَجَّةُ هنا، «هي جِيزَةُ الْوَرْدِ فِي الْوَطَنِ، وَصَحَابَتُهُ فِي الزَّمَنِ»، ولذلك قَرَّرَت هذه النواوير المعارضة لمبايعة الْوَرْدِ اتخاذَ الْأَقْحَوَانِ والخيري الأصفر، وسيطئين بينها وبين الْأَزَاهِيرِ المصادرة لرايها، «إذ هما يجاوران تلك في أوطانها، ويصاحبانها في أزمانها»، كاتبة إليها رسالة تعتبر فيها أن تلك البيعة السابقة «بيعة اشترى بها مَنْ سَعَى فيها خسران الدنيا والآخرة»، إذ لو كان الورد يستحق الإمامة والخلافة لانتخبته أسلافهم الْمُجَاوِرَةُ والمُعاصرة له، أما مَنْ عَقَدَ تلك البيعة فلم يَرِ له قَطُّ صورة، وبهذا تكون مجرد افتئات على مجاوريه الْأَذْرَى به الذين كان يجب أن تستشيرهم، ولو فعلتْ لَرَشَّحُوا لها الأحق بذلك، «وهو نور البهار، البادي فضله بدو النهار». وقد رأت النواويرُ الربيعية أن وسيطئها - لو نَجَحَا في أَخْذِ البيعة من تلك النواوير الظالمة - لَحَصَلَ الإجماع على البهار، ملكًا لجميع الْأَزْهَارِ، «ولم يشذ عنه من النواوير إلا من لم تشتهر عينه، مع أن جماعتنا تعلم فضل ما صنعناه، وتوالي من وليناه، وإن خالفَتْ لم تستضرَّ مخالفتها، ولم يضطر إلى مُحَالَفتها، فنحنُ جُلُ النواوير، وعمدة الْأَزَاهِيرِ».

وافق وصول الكتاب إلى الْأَقْحَوَانِ والخيري الأصفر وجود ثلاثة من الزهور المبايعة للورد سابقًا، تشاورهما في خلعه وبيعة البهار، ندما على سالف الخطأ، فاتفق الرأي على ذلك، وَرَدَّ البهار على لوم هذه الْأَزَاهِيرِ له جِراء مشاركته في مبايعته الورد، بفلسفة سياسية ترى أن «لَيْسَ مَنْ تَرَكَ حَقَّهُ مَلُومًا، إِنَّمَا الْمَلُومُ مَنْ تَسَوَّرَ عَلَى غَيْرِ حَقِّهِ»، قائلًا إنه لولا إجماعهم الآن على تفرده بأهلية الخلافة، ورغبته في استنقاذهم من رق الضلالة، وفكهم من ربة الجهالة، ما قبل الترشح.

(138) انظر: الرسالة، وكل مقتبساتنا منها في: الحميري، ص 49 - 54.

هنا كتب الوسيطان - الأقحوان والخيري الأصفر - إلى مخاطبيهما سابقًا بنجاح الوساطة، وقبول الجميع خلع الورد وبيعة البهار، ورضوخ الأخير أيضًا لذلك، فصدر كتاب مبكري الأنوار، وسابقي الأزهار، إلى من غاب عنها بشخصه بمبايعة البهار، متصلة من بيعة الورد، معتبرة أنه ما دام «قد اجتمع الرأي من سرائكم ومنا، وصدر عن كبرائكم وعنا، فهي النعمة التي تنتظم أمورنا، وتراعي أميرنا».

بعد هذه الدياجة والحشيات، يبني الحميري شهادات الزهور بالبيعة للبهار، على نسق مناقض لبنية الشهادات في كتاب ابن برد الأصغر ببيعة الورد، حيث حافظ على ازدواجية كل شهادة بين خطابي النثر والشعر، إلا أنه جمع بينهما دفعة واحدة داخل كل شهادة على حدة، بينما قسمها ابن برد إلى قسمين منفصلين، شهادات ثرية جماعية، تأتي بعدها شهادات شعرية جماعية أيضًا، زد على ذلك أن الحميري - إمعانًا في المناقضة - جعل الشهادة الشعرية لكل زهر ثلاثية الأبيات خلافاً لثنائيات ابن برد. ومجمل هذه الشهادات أن:

- البنفسج شهد «أن البهار هو الملك الأفضل»
- والنرجس شهد «أن البهار بالملك أحق»
- والخيري النمام شهد «أن البهار يَهَرُ الأملاك»
- والأقحوان شهد «أن كل الزهور عبيد للبهار»
- والخيري الأصفر شهد «أن عقد الورد رد، وأن البهار أعلى وأمجّد».

الخلاصة أن أي شخص يقرأ هاتين الرسالتين، مجردتين من أسماء الأزاهير، لن يساوره شك في أن موضوعيهما سياسيان بامتياز، نظرًا إلى المعجم والقضايا المثارة فيهما، وهو ما يعني - بالفعل - أن الرسالتين ليستا إلا سجلال قرطبة وإشبيلية، وأن الزهور هنا ليست إلا أقنعة سياسية لأطراف المفاضلة، مع ما تحمله هاتان الرسالتان من عِبَر ودروس في السياسة والأخلاق، حاول الكاتبان تقديمها إلى التَّحَبِّ المتصارعة في شكل رمزي، لا يصدهما بمباشرة، سعيًا منهما إلى المساهمة في تدبير الاختلافات السائدة، بإشاعة خطاب إصلاح

ذات البين، والنزوع إلى الاحتكام للشورى، قصد الانتهاء بإجماع الأراهير المختلفة على مبايعة الزهر الأفضل، باعتباره الأصلح لحكمها.

من جهة أخرى يجب التنويه إلى أن تمرکز الرسالتين على هذه الخلفية السياسية في رمزيتهما لا يعني إلغاء استخدام الكاتبين للزهور أفنة مزدوجة، تعتبر عن الساسة، وعن الكتاب في الوقت ذاته، فابن برد والحميري - من خلال هذه الحيل الفنية المبتكرة - يُعَبَّران عن ولاء كل منهما للحاكم المخاطب على حساب منافسيه، ويستعرضان قدراتهما في التحليل السياسي، وحنكتهما في منطق الحجاج، وتديبر الاختلاف، ومواهبهما الإبداعية الأدبية الواضحة في ازدواجيتهما في الثر والشعر، وخصوبة التخيل عندهما، فهذه كلها أساليب دعائية لذات الكاتب وترويج له حتى يحظى بقبول الحاكم له، وتقريبه أكثر من بلاطه، باعتباره مؤهلاً لذلك أكثر من غيره، بحسب منطوق ومفهوم تبرجه المعرفي المدسوس عبر هذا النوع من الرسائل.

العجيب في مدونة هذه المفاضلات الزهرية أن الخيط الناظم بينها جميعاً، هو اعتمادها في رموزها ومقارنتها على مجموعة معينة من الزهور، تمثل نخبتها الأشهر والأبهر. فابن الجزيري رائد هذا المنزع يفضل بنفسج على كل من البهار والنرجس، معتمداً إياه قناعه المفضل، ثم يأتي الباجي، وكأنه يرد على الجزيري في انحيازه إلى أحد مفضوليّه، أي البهار الذي يعليه على الورد وعلى غيره. بينما يتولى أبو الفضل بن حسداي الانتصار للمفضول الثاني عند الجزيري وهو النرجس، فهل اتفق كاتباً المقتدر بن هود على مواجهة كاتب المنصور بن أبي عامر ليختزن ذلك مفاضلة بين الدولتين؟

هكذا أيضاً، لا تخرج رسالتا ابن برد، وأبي الوليد الحميري عن الدائرة الزهرية ذاتها تفضيلاً وترميماً، حيث ينحاز الأول إلى تفضيل الورد، وينحاز الثاني إلى تفضيل البهار، وهما طرفان في المفاضلات السابقة.

على كل حال، لا بد من أن لهذا الدوران في هذه الحلقة الزهرية المفرغة علاقة بخصوصية الطبيعة في الأندلس، وطبيعة الذوق السائد لدى نخبتها.

رابعًا: النخلة والكرمة قناعا حضاريتين

تتنزل المفاضلة بين النخلة والكرمة «قَابَ قَوْسَيْنِ» أو «أَذْنَى» من المبحث السابق، من حيث تشخيص الأدباء الأندلسيين للنباتات عمومًا، واتخاذها ألقابًا رمزية، إلا أن الخلفية هنا ترتبط بالهويات الحضارية أكثر منها بالتحيزات السياسية، وهذا هو خط الوصل والفصل بين المبحثين.

ما دام الحديث هنا يَتَمَخَّوَرُ حول مَقَامَةِ أَبِي الحَسَنِ النَّبَاهِيِّ⁽¹³⁹⁾ (البُتَاهِيِّ) التي تبنى على محاورة تفاضلية بين هاتين الشجرتين، بما تخملان من خلفيات رمزية، تحيل على الهويات الحضارية للأمم والشعوب، وبما أن النَّبَاهِيَّ (البُتَاهِيَّ) كان صوتًا متأخرًا في العصور الأندلسية، فإننا بحاجة منهجية إلى توطئة تؤصل العلاقة بين الأندلس والنخلة، حضاريًا وأدبيًا... «فالنخلة هي أحدُ الموضوعات القديمة، إلى جانب الناقة والطلول الدوارس في الأدب الجاهلي. وعندما انتقلت الثقافة العربية من الصحراء إلى الحاضرة، انتقلت معها الموضوعات التقليدية في الشعر الجاهلي، وليس لهذا علة - في البداية - سوى الحنين، وسطوة التقاليد الراسخة في مجمل الأمر»⁽¹⁴⁰⁾.

أعتقد أن هذا المستعرب الإسباني - على ضلوعه في الثقافة العربية - يصعب عليه أن يفهم سرَّ العلاقة الروحية الرابطة بين الإنسان العربي والنخلة. وعلى الرغم من هذا يبقى تعليله لذلك بالحنين وسطوة التقاليد تعليلاً مقبولاً، إذ نجد أن النخلة كانت رفيقة عبد الرحمن الداخل إلى الأندلس، تحرك لواعج الشوق في نفسه، وَيَسْتَشْعِرُ معها شراكة عميقة في الإحساس بالغربة، في مفاهما الاختياري بالأندلس، والتي ستتحول إلى مَبْعَثٍ لدولة أجداده، المنقرضة في المشرق، وقد سجل تفاعله مع النخلة في قطعتين شِعْرِيَّتَيْنِ، يقول في إحداها متحدًا إلى «الفيدانة الكبرى بالرُّصافة الغربية من كورة إلبيرة:

(139) «النباهي»، «النباهي»، هناك خلاف في شأن أي النسبتين أصوب، لذلك قررت استخدامهما معًا، في المتن، بدءًا بالأولى لأنها الأشهر. غير أنني لا أستخدم في الهوامش إلا لفظ «النباهي» مفردًا، حيث لم يرد لفظ «النباهي» على غلاف أي من مصادري.

(140) لاجرانخا، ص 31.

يا نَخْلُ أَنْتِ غَرِيبَةٌ مِثْلِي في الغَرْبِ نائِيَةٌ عَنِ الْأَصْلِ⁽¹⁴¹⁾
ويقول فيها مرة أخرى:

تَبَدَّثْ لَنَا وَسْطَ الرُّصَافَةِ نَخْلَةٌ تَنَاءَتْ بِأَرْضِ الْغَرْبِ عَنْ بَلَدِ النَّخْلِ
فَقُلْتُ سَبِيهِ فِي التَّغْرِبِ وَالنَّوَى وَطَوَّلِ التَّنَائِي عَنْ بَيْتِي وَعَنْ أَهْلِي⁽¹⁴²⁾

مهما يكن إحساس هذا الأموي الداخل، وهذه النخلة الداخلة، بتمزق كينونتهما بين المشرق والمغرب، الأصل والفرع، الوطن والمنفى، فإن لكل داخل في الحقيقة دهشاً، إذ سرعان ما توطدت عرى العلاقة بينهما مع الأندلس، وأصبح صقر قريش جدّ سلالة الملوك الأمويين المتحكمين فيها، وأصبحت هذه النخلة - «الفيدانة» جدة جميع النخل الأندلسي، وأصبح الرجل والنخلة يمثلان في الذاكرة الجمعية للأندلسيين رمزي هوية أصيلة لا يجوز المساس بمقدس حرمتها.

بهذا توحى القصة التي رواها الضبّي في «صلته»، حين أَخْبَرَ أَحَدُ الأندلسيين أبا عثمان بن القزاز (ت 400هـ/ 1010م)، بأنه - في طريقه إليه - رأى «القاضي والوزراء والحُكَّام قد نَهَضُوا بجمعهم إلى حيازة الجنة المعروفة بـ 'ربنيالش'، وهبها هشام للمظفر بن أبي عامر، فقال ابن القزاز: إن هشاماً لضعيف، هذه الجنة المذكورة هي أول أضل اتخذها عبد الرحمن بن معاوية (الداخل)، وكان فيها نخلة أدركتها بسني، منها توالدَتْ كلُّ نخلة بالأندلس»⁽¹⁴³⁾.

فالمُخْبِر هنا حين يَرْوِي الحادث باعتباره خَطْبًا جَلَلًا، وابن القزاز أيضًا

(141) أبو القاسم خلف بن عبد الملك بن بشكوال، الصلة، تحقيق إبراهيم الأبياري، ط 2، المكتبة الأندلسية؛ 11 - 13 (القاهرة: دار الكتاب المصري؛ بيروت: دار الكتاب اللبناني، 1989)، ج 1، ص 328 - 329، وأبو عبد الله محمد بن عبد الله بن أبي بكر بن الأبار، الحلة السيرة: في تراجم الشعراء من أعيان الأندلس والمغرب من المائة الأولى للهجرة إلى المائة السابعة، وضع حواشيه وعلق عليه علي إبراهيم محمود (بيروت: دار الكتب العلمية، 2008)، ص 30.

(142) ابن الأبار، الحلة السيرة، ص 30.

(143) ابن بشكوال، ج 1، ص 328 - 329.

حين يرد عليه، يقرأ هذا التصرف في بُعد الرمزي الخطر، حين يرى أن هشام بن الحكم الذي وصفه بالضعف - وهو كذلك - عندما يسلم لعبد الملك بن أبي عامر (ت 398هـ/ 1008م) هذه الحديقة بنخلتها الرمز، فكأنما يقدم له الخلافة الأموية على طبق من ذهب، وهي فِرَاسَة صدّقها الأيام القليلة التي مرّت على ذلك الحادث.

لم تقف علاقة عبد الرحمن الداخل بالنخل عند هذا الحد، بل ربطه بمعالم الحضارة التي أسسها في الأندلس، وخصوصاً في وجهها الديني، حين جعل سوارى مسجد قرطبة وأقواسه تستلهم في تصميمها الإيحاء بواحة نخيل متشجرة الأعداق، مُتَصَافَةً الشُّوق، وهذا الانطباع قد سجّله المرحوم مصطفى فَرُوح حين وصف مسجد قرطبة في كتابه رحلة إلى بلاد المجدد المفقودة حينما دخله من باب النخيل⁽¹⁴⁴⁾.

على ذكر «باب النخيل»، يبدو أن هذه الشجرة الغريبة في هذا الصقع المنتبذ مكاناً قصياً عن منابت النخل، قد بصمت الأمكنة الأندلسية، و اقترن اسمها بحوادث جسام عبر هذه الأمكنة، تؤثت الذاكرة الجماعية الأندلسية، وتواصل دور النخلة «الفيدانة» جدّة النخيل جميعاً في هذه البلاد، حيث لم يكتف النخل - في علاقته بالمقدس - باستلهام شكله في تصميم مسجد قرطبة، وتسمية أحد أبوابه «باب النخيل»، بل إن ابن بشكوال يحدثنا عن مسجد في قرطبة اسمه «مسجد النخيل» كان سعيد بن عبد الله الكتان الصالح الزاهد يُعَلِّم فيه القرآن⁽¹⁴⁵⁾.

بَصَمَتِ النخلة القصرَ والمقبرة، كما بَصَمَتِ المسجدَ، إذ إن قصر المبارك العبادي في إشبيلية كان له باب يسمّى «باب النخيل»، شهد خروج جثمان الشاعر الثائر ابن عمار، بعدما قتله المعتمد بن عباد، إذ وُورِيَ الثرى بمقبرة خارج هذا الباب⁽¹⁴⁶⁾.

(144) عبد الله أنيس الطباع، القُطُوف البانعة من ثمار جنة الأندلس الإسلامي الدانية (بيروت: دار ابن زيدون، 1986)، ص 280 - 282.

(145) ابن بشكوال، ج 1، ص 336.

(146) ابن بسام الشتريني، ج 2، ص 257.

رأينا النخلة معلماً شهيراً في «مقبرة نجم» التي دفن فيها أحمد بن فتح المعافري (403هـ/1013م) «بقرب النخلة التي بها»⁽¹⁴⁷⁾.

زد على ذلك أن النخيل أيضاً كان شاهداً على أولى الثورات الأندلسية ضد الحكم الموحيدي في آخر أيامه، بعد هزيمة معركة «العقاب»، حين ثار المغامر محمد بن يوسف بن هود الجذامي بمرسية (625هـ/1228م)، مستمداً الدعم المعنوي من رفعه لعلم الدولة العباسية، وبعد أن تابعته مدناً شرق الأندلس، رأى الإشبيليون أن دخولهم في طاعته أقرب إلى ضمان الحماية لبلدهم، فاجتمعوا ثاني يوم عيد الأضحى بموضع يقال له «النخيل» وأعلنوا خلع طاعة الموحيدين، ومبايعة ابن هود⁽¹⁴⁸⁾.

لعل هذا الموضع هو الذي ذكره ابن عمار، مسترجعاً مع ابن زيدون بعض ذكرياتهما السعيدة:

إِذْ نَسَحَبُ الْأَذْيَالَ مَا بَيْنَ الْخَلِيجِ إِلَى النَّخِيلِ⁽¹⁴⁹⁾

لم تقتصر علاقة النخل بالشعر في الأندلس على ذكره هكذا اسم موضع لذكرات هذين الشاعرين، ولا على وجوده باعثاً للشوق والحنين إلى الشرق، كما مر بنا عند عبد الرحمن، بل إن عباس بن فرناس (ت 274هـ/887م) جعل النخيل موضوعاً للوصف الشعري الرفيع:

تَرَى الْبَاسِقَاتِ النَّاشِرَاتِ فَرْوَعَهَا مَوَائِسَ فِيهَا مِنْ مُدَاوِلَةِ الْوَقْرِ⁽¹⁵⁰⁾

كذلك أبو بكر يحيى بن هذيل التميمي القرطبي (ت 389هـ/999م)، حين يصف النخيل ضمن اللوحة العامة لمباني الزهراء:

كَأَنَّ النَّخِيلَ الْبَاسِقَاتِ إِلَى الْعُلَا عَذَارَى حِجَالٍ رَجَلَتْ لِمَا شَفَرَا⁽¹⁵¹⁾

(147) ابن بشكوال، ج 1، ص 58.

(148) أبو إسحق إبراهيم بن سهل الأندلسي، ديوان ابن سهل الأندلسي، قدم له إحسان عباس

(بيروت: دار صادر، 1967)، ص 11.

(149) ابن بسام الشتريني، ج 1، ص 266.

(150) ابن الكتاني، ص 73.

(151) المصدر نفسه، ص 79.

يبدو أن هذا «النخل» رَصَّع النثر الأندلسي بشماره، ففي إحدى رسائل أبي عامر ابن شهيد يرى الفقيه الشرع أنواع الحلوى، فيتلهف باخعا نفسه عليها حيرت، ومن ضمنها التمر، حيث يقول: «ورأى تمر الأشا، غير مهضوم الحشا، فقال: مَهَيِّم، من أين لكم جنى نخلة مريم؟! ما أنتم إلا السُّحَّارُ، و ما جزاؤكم إلا السيف والنار...»⁽¹⁵²⁾.

يُسْتَوَحَى من خلال استفهام الفقيه الاستنكاري «من أين لكم جنى نخلة مريم؟» ووصفه لِمَوْجِدِهِ في أسواق الأندلس بالسحرة، المستحقين للعقاب بالسيف والنار، أن النخل الموجود في ذلك الصقع المتوسطي لا يتج تمراً، وهذا ما يؤكد المقري حين يصف وفرة الفواكه في الأندلس معقبا بقوله: «ولا يُغَدَّم منها إلا التمر»⁽¹⁵³⁾.

لعل فقدان التمر، في بلاد الأندلس، هو الذي جعل ابن بُرْد الأصغر يؤلف رسالته عن «النخلة»، وهي رسالة مناسبات، تدخل في إطار الكتابات الصغيرة، ذات الطابع المهرجاني في الأدب العربي، والتي نحتفظ منها بمجموعة كثيرة من تصنيفات أدباء الأندلس، وهي عبارة عن رسالة من أحمد بن برد الأصغر (إلى صديقه أبي عبد الله يلومه فيها على أنانيته ويخله، لأنه لم يدعه إلى الأكل من جَنَى نخلته....) ييسط الكاتب القول في هذا الموضوع الذي ليس سوى تَعْلِيَة للكتابة - المأساة الضخمة في الأدب العرب الكلاسيكي، اللغة الجميلة وفقر المضمون، باستثناء كبار الأدباء - مستعرضا قدرته وتضلعه في رشاقة نثره المسجوع⁽¹⁵⁴⁾.

إذا كان هذا المستعرب الإسباني يلخص تصوّره لهذا النص في سطور مثل هذه، غير مستسيع دافع الكتابة الحقيقي لهذه الرسالة التي لم يرها غير تَعْلِيَة لاستعراض القدرات الأسلوبية - عند ابن برد - من دون طائل، فأنا أعذره في ذلك لأنه يصعب عليه - كما قلت سابقا - أن يستوعب كُنه العلاقة بين الإنسان

(152) ابن بسام الشتريني، ج 1، ص 167.

(153) المقري، نفح الطيب، ج 1، ص 186.

(154) لاجرانخا، ص 31.

العربي والنخلة، فالكاتب - في نظري - يستشعر فراغاً في ثقافة الأندلسيين عن النخل، بسبب نذرته هناك، وبناء على ذلك أراد ابن برد أن يشبع رغبته بالتطفل على موائد التمر، ولو في عالم الخيال، مستعرضاً ثقافته الشخصية عن الموضوع، ومُعلِّماً إياها لأبناء وطنه الجائعين إلى هذه الثقافة، جوّعهم إلى أصناف ثمر النخل: بلحاً وبسراً ورطباً وتمرًا...

استفاد ابن برد من هذه الثقافة في مفاضلته بين السيف والقلم، فيقول مستغلاً بعض عناصر النخلة في المُحاجَّة، عبر دفاع القلم عن تعريه: «وهل يَصْلُحُ الدُّرُّ حَتَّى يُطْرَحَ صَدْقُهُ، وَيَبْتَهَجُ الإِغْرِيصُ حَتَّى يُشَذَّبَ سَعْفُهُ؟»⁽¹⁵⁵⁾.

لا يعني عدم إنتاج الأندلس للتمر ونقص ثقافتها حول النخل عدم معرفتها بهما؛ فهذا المنصور بن أبي عامر في امتحاناته المتكررة لأخاليق صاعد البغدادي كان يخترع له كلمات لا وجود لها في اللغة، فيرتجل لها صاعد معاني من وحي لحظته، ومن ذلك أنه «قال له مرة، وقد قُدِّمَ طبقٌ فيه تمر: ما «التمر كل» في كلام العرب؟ فقال: يقال تَمَرُكَلَّ الرجل تَمَرُكُلًا إذا التف في كسائه»⁽¹⁵⁶⁾، فأجابه المنصور - ساخراً - بأنه إنما يأمره بالأكل من طبق التمر الذي أمامه، وأن لا وجود لهذا التركيب أصلاً.

هذا يعني أن التمر كان موجوداً على الموائد الأندلسية، ربما من خلال استيراده من الأقطار المجاورة، ولهذا كانوا يستخدمونه في مجال التشبيهات، إذ يصف أبو عبد الله البزلياني (434هـ / 1043م) - قتله المعتضد بن عباد - تفاحاً أهدها إليه صديقه، بأنه «ختم على ألد من سلوى النحل، وأعذب من جنى النخل»⁽¹⁵⁷⁾.

يصف عبد الرحمن بن القصير (ت 576هـ / 1176م) مقام القاضي عياض في الأندلس قائلاً: «ولما استقر عندنا كان مثل التمرة، كلما ليكت زادت

(155) ابن بسام الشتريني، ج 1، ص 327.

(156) المصدر نفسه، ج 4، ص 20.

(157) المصدر نفسه، ج 1، ص 400.

حلاوة»⁽¹⁵⁸⁾، وهو ما يوحي بأن التمر والنخل عموماً كانا فارضين نفسيهما على ثقافة القوم، باعتبارهما مرجعية أصيلة في الثقافة العربية، هذا بالإضافة إلى أن الموضوع يلامس وتراً حساساً من أوتار الهوية العربية عموماً.

ما دمنا قد حاولنا أن نؤثث هذه التوطئة الضرورية بما تيسر من شذرات قطفناها من هنا وهناك، عن النخلة، معيدين صوغها بما نراه ملائماً للسياق، فإن العدالة تقتضي أن نعرّج قليلاً على الكرمة، لأنها الطرف الثاني للمفاضلة مع النخلة. فالأندلسيون يعشقون الكرمة، في علاقتها بالخمرة، ويحكمون لها بكرم الأصل والفرع، مشتقين لها الصفة من اسمها، فهي، كما يقول أبو بكر بن بقي (540هـ/1145م):

كُرِّمَتْ فِي حَدَائِقِ غَرْسُوهَا لِكِرَامِ فُسْمَيْتِ بِالْكُرُومِ⁽¹⁵⁹⁾

غير بعيد عن هذا المنحى يستغل أبو الحسن بن حصن الإشيلي - أحد شعراء العباديين - لعبة التجنيس هذه: «فإن بنات الدّوّالي الدّوّالي»⁽¹⁶⁰⁾.

في ضوء هذا التعلق الشديد، ضجّ القوم عندما همّ الحَكَمُ المُستنصر (ت 366هـ/977م) باجتثاث شجرة الكرم من أرض الأندلس، محاربةً للخمر، فانبهر المدافعون عنها بإقناعه بأن الخمر يمكن أن تعصر من أي فاكهة أخرى، فكف عن الأمر، وقد كتب يوسف بن هارون الرمادي قصيدة طويلة في التهويل من هذا القرار، والإشفاق من تبعاته⁽¹⁶¹⁾.

بل إن الأندلسيين أعطوا هذه الشَّجَرَةَ بُغْداً ميثافيزيقياً، حين اختجُّوا بأن «في بعض الأحاديث، أن الشجرة التي أكل آدم (عليه السلام) منها في الجنة المنهي عنها (هي) شجرة العنب».

(158) أبو العباس أحمد بن محمد المقرئ، أزهار الرياض في أخبار القاضي عياض، تحقيق سعيد أحمد أعراب ومحمد بن تاويت الطنجي (الرباط: اللجنة المشتركة لنشر التراث الإسلامي بين حكومة المملكة المغربية وحكومة دولة الإمارات العربية المتحدة، [د. ت.]]، ج 3، ص 12.

(159) ابن بسام الشتريني، ج 2، ص 372.

(160) المصدر نفسه، ج 2، ص 97.

(161) الحميدي، ص 13 - 15.

روي أيضًا أن نوحًا لما نزل عن السفينة نازعه إبليس أصل العنب، فاصطلحا على أن لنوح الثلث، ولإبليس الثلثين، وإلى هذا أشار يوسف بن هارون الرمادي بقوله، «وهي من مُلحه»:

لِمَحْمُولَةٍ فِي الْفُلْكِ مِنْ جَنَّةِ الْمُتَى	قَدْ أَوْصِي نُوْحٌ غُرْسَهَا وَضَمَامَهَا
فَخَادَعَهُ إِبْلِيسُ عَنْهَا لَعَلِمَهُ	بِهَا فَرَأَى كَثْمَانَهَا وَاعْتِنَامَهَا
فَفَارَزَ بِثُلُثَيْهَا وَنُوْحٌ بِثُلُثَيْهَا	وَلَوْلَا مَغِيْبِي عَنْهُ لَمْ يَكُ رَامَهَا
لَهُ حَظٌّ أَتَى وَهُوَ حَظٌّ مُذَكَّرٌ	قَلِيلٌ لَعَنِي أَنْ تُطِيلَ انْسِجَامَهَا
وَإِنَّ الْوُرَاثَ وَقَدْ مَاتَ جَدُّنَا	غَيْبًا وَإِنَّا لَا نُجِيزُ اقْتِسَامَهَا ⁽¹⁶²⁾

على كل حال، ليست هذه اللقطات كلها إلا فرشًا للمفاضلة بين هاتين الشجرتين في الأدب الأندلسي، وخصوصًا في آخر عهوده، وذلك خلال مقامة أبي الحسن النباهي (البُناهي) الْمُتَمَحِّضَةِ لهذا الموضوع⁽¹⁶³⁾، والأدخل في نطاق المفاضلات الرمزية، حيث تتأطر هذه المقامة، ضمن المقامات الأندلسية التي اكتسبت « طابعًا محليًا، يتمثل خاصة في تنوع الأغراض وإدخال غرض المفاخرة فيها، إذ نجد مقامات في تفضيل النثر على الشعر، أو تفضيل القلم على السيف أو تفضيل النخلة على الكرمة⁽¹⁶⁴⁾ ».

إذا كنا لا نوافق - حسناء الطرابلسي - أن هناك تفضيلًا للنثر على الشعر أو تفضيلًا للقلم على السيف، بقدر ما نعتقد أن قصارى الأمر كان مفاضلة، وهناك فارق بين التفضيل الذي هو حكم، والمفاضلة التي هي تجاذب لذلك الحكم، إذا كنا نخالفها الرأي هنا، فإننا نوافقها لجهة أن التفضيل متحقق بالنسبة إلى النخلة على الكرمة، بشكل حاسم، كما أننا نتبني معها الحكم بالبُعد الرمزي

(162) ابن بسام الشتريني، ج 2، ص 94 - 95 . (بتصرف)

(163) انظر: أبو الحسن علي بن محمد النباهي، «الإكليل في فضل النخيل» (مخطوط: الخزنة

العامه، الرباط، رقم 198 ق).

(164) حسناء الطرابلسي بوزيوتة، «مقامة تفضيل النخلة على الكرمة» لعلي النباهي المالقي

(713هـ/1313م - بعد 792هـ/ بعد 1390م)، «حوليات الجامعة التونسية، العدد 27 (كانون الثاني/

يناير 1988)، ص 200.

في هذه المقامة، ولا سيما في مجال المفاضلة بين الهويات الحضارية، حيث جاء هذا النص «في قالب أدبيٍّ سائع، يؤدي فيه الرمز دورًا مهمًا، فالنخلة رمز للمشرق والكرمة رمز للمغرب، والنخلة رمز للإسلام، والكرمة رمز ما عداه من الأديان، فتنتهي المقامة بذلك إلى مفاضلة بين الشرق والغرب وبين الإسلام والأديان الأخرى...، ومن أجل ذلك كانت الحُجَج التي اعتمدها الكاتب حججًا دينية فقهية وتاريخية أيضًا وربط تاريخ دخول النخلة إلى الأندلس بتاريخ دخول بني أمية إليها»⁽¹⁶⁵⁾.

تأسيسًا على ما ألمحنا إليه سابقًا من الخصائص الموجود في تكوين الأندلسيين بشأن ثقافة النخيل المتجذرة في الثقافة العربية الأصيلة، نجد النهائي (البُتْاهي) (في مقدمة شرحه الذي كتبه عن هذه المقامة) يوضح دافعه لتأليفها قائلاً: «إني كنتُ قد أُمليتُ أخرفًا - الأيام الماضية - على لسان نخلة وكرمة، جوابًا على سؤال تكرر لديّ... نَحَوْتُ فيه مَنَحَى العِتاب، على إهمال بعض الكتاب، وأَلَمَمْتُ بُدًا من التنبيه، على صفتي الخامل والتَّيِّيه»⁽¹⁶⁶⁾.

فالسؤال المُلَحّ يوحى بالرغبة في معرفة فضل النخلة، والعتاب فيه تحميل للمسؤولية التقصيرية لبعض الكتاب في هذا الصدد.

مواصلة للمقاربة المتبعة في تحليل النصوص السابقة، سنعيد بناء المقامة، وفق ما ينسجم مع روح المفاضلة، سامحين لأنفسنا بمجاوزة الكاتب ومُحَقِّقَةِ نَصِّهِ، كلما عَنَّتْ لنا ملاحظة يقتضيها المقام، تعميقًا للبعد الرمزي في النص، المشار إليه، إذ «لم يكن القصدُ بتلك المُحَاوَرَةِ المثناة على النخلة غيرَ شُحْذِ القريحة، وتنبيه النفس النائمة بالأمثلة المضروبة، وحملها على الاعتبار في الموجودات، مع الإشعار بما يجب من الرعاية المكملة لمن حصلت له مزية العراقة في الأصالة، وتوفرت لديه الخصال السنية، والله ينفع بالمنية»⁽¹⁶⁷⁾.

(165) الطرابلسي بوزوينة، ص 205.

(166) المصدر نفسه، ص 203.

(167) المصدر نفسه، ص 206.

تتكون المقامة من عدة أصوات تتناوب داخلها، باعتبارها محاورة، ومفاضلة:

صوت الراوي الكاتب: الذي ينطلق مبدئيًا من أن عمله هذا جاء ردّة فعل لما أثاره في نفسه ذكرُ العراق، حيث فتح في نفسه جرح الغربة، وتذكر وطنه الأصلي، ووطنَ النخل موضوع الحديث - مُنْشِدًا في هذا السياق قوله:

بأرض النخل قلبي مُسْتَهَامٌ فكيفَ يطيبُ لي عنها المُقامُ
لذلكَ إذا رأيتُ لها شبيهاً أقولُ وما يُصاحِبُنِي مَلامُ:
«ألا يا نخلة من ذاتِ عِرْقٍ عليك - ورَحْمَةُ اللهِ - السَّلامُ»⁽¹⁶⁸⁾

ثم ينخرط مباشرة في السلام على النخلة الأندلسية الماثلة بين عينيه، محدّدًا موقعها في «مدينة الحمراء السامية بباب ابن سماعة»، ومحدّدًا خصالها الذاتية ووظائفها الحيوية، ووفقًا أمامها وقفة وجودية مشفّقة من تسلّط يد الفناء عليها.

هنا كان ينبغي لمحققة النص أن تضع عدة علامات استفهام أمام اعتماد العراق مرجعًا لهوية كلّ من النخلة والإنسان الأندلسيين، مع أن البيت المضمن بعد بيتي النباهي (البُتْاهي) حول نخلة ذات عرق، يعيد الأمور إلى نصابها، لأن «ذات عرق» موضع بالحجاز، والأندلسيون أولى بهم أن تكون جذور أصلاتهم راجعة إمّا إلى الحجاز والجزيرة العربية، باعتبارهما منبع العروبة والإسلام والنخل، وإمّا إلى الشام الذي هو منطلق الدولة الأموية في الغرب، ومنبع الفاتحين الأوائل للأندلس، حيث سميت كورها على أجناد الشام، كما هو معروف، نظرًا إلى أن الشام كان مقر عاصمة الأمويين، فلماذا التركيز على «العراق» موطن أعداء الأمويين، بني العباس؟ والعجيب أن النباهي (البُتْاهي) هنا ربما يكون تابع عبد الرحمن الداخل، حيث أصّل - هو الآخر - لنخلته الغربية معه بـ «ماء الفرات ومنبت النخل»، في أبياته الآنفة، ربما يكون السبب في هذا كله أحد أمرين: إمّا أن يكون الداخل يعلم علم اليقين أن نخلته مستوردة

(168) الطرابلسي بوزوينة، ص 208.

من العراق، لا غيره، لأنه هو قد فرَّ من هناك، وإما أن يكون مرد ذلك أيضًا إلى أن التاريخ يقول: إن موسى بن نصير، فاتح الأندلس مع طارق بن زياد، كان أصله من عين التمر في العراق، وهذا ما لم يُحل عليه النباهي (البُتْاهي) ولا حسناء الطرابلسي.

زد على ذلك أن الكاتب أعطى النخل في الأندلس أصليين: أصل بعيد من المشرق «العراق»، وأصل قريب أندلسي هو «نخلة الرُّصافة بالحمراء» التي هي جدة نخيل الأندلس، المسماة: «الفيدانة»، كما سبق أن ذكرنا، وكما سيذكر النباهي (البُتْاهي) لاحقًا، حين صرح بأن نخلة الحمراء هذه حفيدة نخلة عبد الرحمن الداخل، كما سيربط - من خلال افتراض - أنها مجرد عذيق... من ذاك العذيق المذكور يوم سقيفة بني ساعدة، حين طمَحَت الأنصار للخلافة، بعد وفاة النبي وبين مملكة بني نصر في غرناطة (635 - 898هـ / 1237 - 1492م)، موطن هذه النخلة، والمسؤولين الحقيقيين يومها عن حماية بيضة الأمة في الأندلس، بما فيها النخلة رمز هويتها العريقة⁽¹⁶⁹⁾، وفي ذلك كله تأصيل مزدوج للهوية النخلية خصوصًا، والأندلسية عمومًا.

• صوت النخلة

هي هنا تتكلم بضمير الحاضر، لأن الكاتب رشَّح لتبدُّل الضمائر بأن تخيَّلها «اهتزَّت عند النداء اهتزاز السرور، وتمايلت أكمائها تمايَل الثمل المسرور، ثم قالت لسائلها، بلسان وسائلها...»⁽¹⁷⁰⁾. إلا أن الجدير بالملاحظة هنا أن مضمون كلامها كان شكوى مُرَّة، لا تتلاءم مع هذا التمهيد الطافح بالسرور حدَّ النشوة، حين قالت: إن حالها تُغني عن سؤالها، اصفرَّ لونها، ونَحَتَ الدهر قناتها، وبلغت من العمر عتيًا، بيد أنما يؤلمها أكثر هو ما يدخل في صميم جدل الهويات، لب موضوع المفاضلة في هذا المبحث، حيث استشعرت برمزية مكثفة - وكان النخلة هنا تتقمَّص شجرة دولة الأندلس -

(169) انظر: نص المقامة: الطرابلسي بوزونية، ص 211 - 212.

(170) المصدر نفسه، ص 209.

مَرَارَةً ذُبِحَ هُوتِهَا العريقة عريثًا وإسلاميًا، بخنجر الأعراب الأعداء عقديًا «اليهود»، أو عريقًا «الأحبوش والمجوس»، حيث تؤكد أنها لن تنسى - مهما نسيت - «عبثٌ منحوس، من أخبوش اليهود أو المجوس، يفحص بمُدَيْتِهِ عن وريدي، ويُحَرِّضُ على جَزٍّ جريدي، وَيَجْدُعُ كُلَّ عامٍ بخنجره أنفي، وكلما رُمْتُ كَفًّا إذايته عني كشطٌ كَفِّي..... والعابثُ المذكور قد شَدَّ ما جَدَّ بأمراسه، ورفعهُ لبيعةً كَفَرهُ على رأسِهِ، هذا بعد الذي وَرَدَ من وَضَعِهِ على أُسْنِمَةِ القبور، حسبما ثبت في الحديث المشهور»⁽¹⁷¹⁾.

إن هذا المقطع - بحسب نظري - أروع ما في هذه المقامة؛ إنه ذروتها الدرامية وعمقها الرمزي، وما كان ينبغي أن ينفلت من ملاحظة مُحَقِّقَتِهَا في الهوامش، لأن النخلة تقمصت دور الأندلس، والأعداء المتربصون بها هم أعداؤها، والخنجر سلاح الغدر، وتكرر الاعتداء كل سنة بجذع الأنف، وكشط الكف إذا حاولت الدفاع، واستغلال ما قطع من النخلة «غنائم ومكوسًا وأرضًا» لخدمة البيعة بدل مقابر المسلمين... هذا كله فيض من الدلالات العميقة التي يكتنزها هذا المقطع الرمزي بامتياز. وهنا ينبغي التنبيه إلى أن النباهي (البُناهي) كان أولى به - كي تكتمل المقابلة والطباق - أن يقارن بين وضع اليهودي لجريد النخل على بيعته، واستغلال هذا الجريد والسعف في بناء المسجد النبوي في المدينة، نواة للحضارة الإسلامية في طور تأسيسها.

المهم أن النخلة الأندلسية الجريحة طفقت - بعد هذه الشكوى المريرة - تستثير حَمِيَّةَ بني سام وحام، عازفة على أواصر النسب، لتحملهم «على الغيرة وشائج الأرحام»، استجابة للأمر النبوي: «أكرموا عمتكم النخلة»، وهنا تستنفر بني نصر ملوك الأندلس يومها:

«فكيف يَسْهُلُ عليكم إهمالي، ويَجْمُلُ لديكم إخمالي، وترك احتمالي، والأيام بحمد الله مساعدة، والملك ملك بني ساعدة؟»⁽¹⁷²⁾.

(171) الطرابلسي بوزينة، ص 210 - 211.

(172) المصدر نفسه، ص 211 - 212.

وانتقال الكاتب - بالتداعي - من عذيق يوم سقيفة بني ساعدة، إلى أن الملك النصري اليوم هو تجسيد لحلم الأنصار يوم السقيفة بتولي الخلافة، الذي تحقق هنا بعيداً في الزمان وفي المكان، هو - في الحقيقة - انتقال ذكي، وموظف توظيفاً جيداً، لربط الماضي بالحاضر، تحت ظل هذه النخلة، التي تتقاطع - عند جذعها الراسخ، ورأسها الشامخ - هويتا المشرق والمغرب الإسلاميين.

هذا ما سيرجع إليه الكاتب، عبر صوت أبي علي القالي، حين قال: «والخلافة السامية العظمى التي تعلقت هذه النخلة منها بالجناب الأحمى... إذ هي - شكر الله تعالى فضلها ولا قلص ظلها - كالسحاب تجود بغيثها، حتى على الأكام والظراب، وليس يضيع مع جميل نظرها ذو حسب، ولا يجهل في أيامها السعيدة مقدار منتسب، إلى جرثومة نسب، والمطلوب منها لهذه الشجرة السماء التي أصلها ثابت وفرعها في السماء، إنما هو يسير بناء، وظهير اعتناء، وخمَجَرِيرُ ماء، لعلَّ عباساً أديمها أن تذهب، وأكمام كباسة قنوها أن تتفصص بنعيم النضارة ثم تذهب، فيعود إليها شرخُ شبابها، وذلك كله بمنّ العليم الخبير، من أسهل العمل على فضل الأمير، ونصح الوزير، إذ هما على بينة من أن الإحسان إلحاق، والشكر نتاجه، والمعروف للسعادة طريق، لا يُسَدُّ رِتاؤه».

إن موقع هذا المقطع الجميل في رمزية النخلة للدولة الأندلسية، كان ينبغي أن يكون تابعا لصوت النخلة، عندما علّقت أملها في الحماية على بني نصر، إلا أن النباهي (البُنَّاهي) اختار أن يجعل عريضة المطالب الإصلاحية هذه على لسان أبي علي القالي، إبعاداً لظنة استخدام النقد المُبطن للسلطة القائمة عن نفسه، لأن إسناد هذا إلى القالي العاقل الناطق، أخف ظنة من إسناده للنخلة العجماء، التي لن يتجه إصبع الاتهام إلا لمن أنطقها، وهو النباهي (البُنَّاهي)، وهذا تَلَطُّفٌ ذكي في توجيه النقد، متلبساً بالمدح والتعظيم.

• صوت الكرمة

تكلم الكاتب بالنيابة عنها، فشَنَّ على النخلة هجوماً كاسحاً عندما سمع عتابها، وعلم «أنها شددت للمساجلة أقتابها»، مكفكفاً من غلوائها، جاعلاً سبب شيخوخة هذه النخلة، وانصراف الاهتمام عنها، هو أنها استهلكت، واستنفدت عمرها، وجفَّت طاقتها، في الوقت الذي توجد هنا - على مرمى حجر منها - منافسة قوية: «جنة من أعناب، مُرسلة الذبول، مُركلة الأطناب، قد طابَ اشْتِيَارُها، وُحِمِدَ اخْتِمَارُها واختبارُها، ونفحت كمامُ أزهارها، عن وزدها ونزجسها وبهارها، وسارت بطُرف محاسنها الرفاق، حتى قلقت منها الشام واليمن والعراق، قطوفها دانية، وأرزاقها متوالية، لا متوالية»⁽¹⁷³⁾.

بذكر انزعاج الشام واليمن والعراق، يتأطر سجال الهويات بين الشرق والغرب، ويتمادى محامي الكرمة في الإمعان في تفضيلها على النخلة، بعقد المقارنات الثنائية التالية: «فليست الحقيقة كالمجاز، والفرق حاصل بين الصدور والأعجاز، ولُغَة بني تميم والحجاز»⁽¹⁷⁴⁾، جاعلاً الكرمة المُفضَّلة هي: الحقيقة، والصدر، والحجاز، بينما النخلة المفضولة تمثل: المجاز، والعجز، ولغة تميم، منبهاً إلى أن كلامها انقطع عند هذا الحد.

• صوت أبي علي القالي: محامي النخلة

تطوَّع صوت أبي علي، القادم من الماضي الجميل، المشترك - في شخصه - بين العراق والأندلس، للمحاماة عن النخلة، نقطة التقاء الصوتين، متقمصاً صوتاً أندلسياً من الحاضرين، «فقال المتكلم بلسان القالي: أنا أ تطوَّعُ بالجواب وعلى الله جزيل الثواب، ليعلم كل سائل: أن تفضيل النخيل على العنب من المسائل، التي لا يَسَعُ معها جَحْدُ جاحِدٍ، وإن كانا أَخَوَيْنِ سُقَيَا بماءٍ واحدٍ».

هنا يندمج مع هذا الصوت صوت آخر أكثر صدقية، ليعزِّزه حيث «جَرَى

(173) الطرابلسي بوزوينة، ص 213.

(174) المصدر نفسه، ص 213.

مثل هذا الخطاب بين يدي عمر بن الخطاب، فقال لأبي حشيمة: أيهما أطيب الرطب أم العنب؟ فقال ليس كالصقر في رؤوس الرُّقُل، الراسخات في الوُحُل، المطاعم في المَحُل، تلة الصبي القادم، ونزل مريم ابنة عمران، والنخلة هي الشجرة التي مثل بها المؤمن من الإنسان، ليست كالزبيب، الذي إذا أكلته ضَرِسَتْ، وإذا تركته غَرِسَتْ».

ثم يعلّق صوت القالي على الهجوم المضاد لمصلحة النخلة مكثفًا إياه، بأن «لغائدة الرواية حُجّة، لمن أراد سلوك المَحَجَّة، وعلى كل حال، فقد لزم التفضيل، للنخلة على الكرمة لزوم الصلة للموصول، والنصب للمنادي الممطول... وكم على ترجيح ذلك من قياس صحيح، ونقل ثابت صريح»⁽¹⁷⁵⁾.

• تسليم علي لأبي علي

هنا يستعيد الكاتب صوته من جديد، ليعلّن إذعانَ عَلِيّ النباهي (البَّناهِي) لأبي علي القالي، متبنيًا حكمه النهائي بتفضيل النخلة قائلاً: «ومن يا إخواني لعلّي، بمعارضة أبي علي؟!».

في ذلك تورية رائعة بين الابن والأب، تخدم السياق المتفاوت في نطاق المفاضلة، معللاً تسليمه لهذا الحكم بأنه يراه عين الحقيقة، وما سواه مجرد مرأٍ، لـ «أنه ما قال إلا حقًا، فُبُعْدًا لِلْمِرَاءِ وَسُخْقًا»⁽¹⁷⁶⁾.

على الرغم من انتهاء المفاضلة والمرافعة عند هذا الحد، فإن النباهي (البَّناهِي) يمدُّ صوته، ليركّز نهاية المقامة مفتوحة، أمام الأقلام العربية، حول جوهر الهوية القومية والدينية المرموز لها بالنخلة، داعيًا إلى استمرار السجال في هذا الموضوع، تقويماً وتحليلاً ومراجعة، صارخاً بالاحاح: «أقسم عليكم بمقدر الفناء والخلل... يا صيابة الأعراب، وأصحاب الإغراب، وأرباب فنون الإغراب، إلا ما تأملتم فصول هذه المقامة، وأفتيتم بما يتوجه فيها من إجازة

(175) انظر هذه الاقتباسات كلها، في: الطرابلسي بوزوينة، ص 214 - 215.

(176) المصدر نفسه، ص 217.

أو إقالة، فأنتم علماء الكلام، وزعماء كتائب الأقلام، والمراجعة بين الإخوان شنشنة معروفة وطريقة إلى الوجوه في كثير من المُخاطبات مطروقة⁽¹⁷⁷⁾.

على الرغم من أنني لست من تلك الصيابة، فقد استجبت لهذا النداء عبر هذه المقاربة التي ظلت مقامة تفضيل النخلة على الكرمة تنتظر مثلها، بل أفضل منها، منذ أن أطلق النباهي (البُناهي) دعوته لتأملها ومراجعتها، فضاعت - في شعاب القرون - صرخة في واد، حيث لم أجد عملاً عنها، سوى تحقيق حسناء الطرابلسي⁽¹⁷⁸⁾ الذي كان معتمدنا هنا، على ما لاحظته عليه من فجوات، حاولت سدّها، قدر جهدي المتواضع.

(177) المصدر نفسه، ص 217 - 218.

(178) أفادني حديثاً أحد الباحثين واسعي الاطلاع، أن المقامة حققها وقدمها، أطروحة جامعية في فاس، رضا مسعود جبران ابن الباحث الليبي المعروف. وفاتني هذا المرجع، يوم كنت في المغرب.

القسم الثالث

الأندلس: فضاء الهويات المتفاعلة

الفصل الثامن

المكان: صورة الفردوس

إِنَّ لِلْجَنَّةِ بِالْأَنْدَلُسِ
مُجْتَلَى حُسنٍ وَرَتَى نَفْسِ
«ابن خفاجة»⁽¹⁾

إن الدلالة المكانية للفظ «الأندلس» متغيرة عبر العصور، ولكننا يمكن أن نعتبر - مع الأستاذ عنان - «أن الأندلس في سائر الأعصار أو الحدود الجغرافية، هي إسبانيا المسلمة، وذلك أينما كانت مواقعها الجغرافية ومداهها التاريخي، فقد شملت إسبانيا المسلمة عقب الفتح سائر شبه الجزيرة، ما عدا ركنها الشمالي الغربي المسمى: جليقية، ومع ما افتتحه المسلمون فيما وراء جبال البرنيه، من الأراضي والمدن، وكانت هي الأندلس الكبرى التي خضعت للحكم الإسلامي»⁽²⁾.

نحن ننحاز إلى هذا التعريف عن وعي وبصيرة، لأنه ينسجم مع طبيعة أطروحتنا، غير المحددة بحيز إقليمي ولا إطار زمني، داخل فضاء الأندلس المفتوح، مختارين - في الوقت ذاته - اسم «الأندلس» بدلاً من التسميات

(1) أبو إسحاق إبراهيم بن خفاجة، ديوان ابن خفاجة.

(2) محمد عبد الله عنان، أندلسيات، كتاب العربي؛ 20 (الكويت: وزارة الإعلام، 1988)، ص 52.

الأخرى المتعددة بتعدد خلفياتها الكامنة وراء اقتراحاتها، مثل إسبانيا مطلقاً، أو إسبانيا الإسلامية... نظراً إلى أن لا شيء يعبر عن محتوى أطروحتنا ومادتها الأدبية إلا هذا الاسم الذي يخاطب رنينه الساحر وجداننا أكثر من غيره، ولأن أي اسم آخر تفوح منه رائحة التعصب، وإرادة الطمس المتعمد لهوية حضارة عربية إسلامية أندلسية، نحتتها أمة بأظفارها على جدار التاريخ، في آخر المعمورة، وعُضَّتْ عليها بالنواجذ، ونافحت عنها ما يربو على ثمانية قرون، وهي في لهوات الموت الفاجر فاه، مُتَرَبِّصًا - لا ابتلاعها - رُبَّ المنون، حتى أتاها اليقين.

إن هذه الأندلس التي انتبذت مكاناً قصيًّا، محشورًا في موقعه بين البحر والكفر، كما يقول فاتحه الأول طارق بن زياد، حين صاح في جنوده خلال خطبة الفتح المشهورة: «العدو أمامكم، والبحر من ورائكم»، وكما يقول بعد ذلك أبو بكر محمد بن أحمد بن منظور القيسي الإشبيلي (ت 462هـ / 1070م): «والله تعالى يلفظ بالسكان في هذه الجزيرة - المنقطعة من البحر الزاخر، والعدو الكافر، ويجعل عاقبة من بها خيرًا»⁽³⁾، كما تحدث الفزويني (ت 791هـ / 1389م) صاحب كتاب عجائب المخلوقات عن هذا الموقع المحاط بالنصارى والبحار⁽⁴⁾.

من ناحية أخرى يتوزع بين الإقليمين الخامس والرابع، «فمعظم الأندلس في الإقليم الخامس، وطائفة منها في الإقليم الرابع، كإشبيلية ومالقة وقرطبة وغرناطة والمريّة ومرسية»⁽⁵⁾. هناك من يوزع الأندلس على أقاليم أكثر، فيضيف إلى الرابع والخامس - السادس في ساحلها الشمالي، والسابع في جزائر

(3) أبو الحسن علي بن محمد النباهي، تاريخ قضاة الأندلس: أو كتاب المرقبة العليا فيمن يستحق القضاء والفتيا، تحقيق لجنة إحياء التراث العربي في دار الآفاق الجديدة، ط 5 (بيروت: دار الآفاق الجديدة، 1983)، ص 156.

(4) عبد الله بن علي بن ثقفان، «الأدب الإقليمي في الأندلس: منطلقه، غاياته، أعلامه»، مجلة الأحمدية، العدد 6 (2000)، ص 296.

(5) أبو القاسم صاعد بن أحمد الأندلسي، طبقات الأمم، تحقيق حياة العيد بو علوان (بيروت: دار الطليعة، 1985)، ص 85.

المجوس، ثم يرتب على ذلك مزايا روحانية، تتولد من تولي الكواكب لهذه الأقاليم: فللإقليم الرابع الشمس، وللخامس الزهرة، وللسادس عطارد، وللسابع القمر، وهكذا يرى ابن غالب: محمد بن أيوب البلنسي (776هـ/ 1366م) في فرحة الأنفس أن أهم خصائص أهل الأندلس هي «من منح الزهرة وعطارد، مثل حسن الهمّة... من قبل الأولى، وحسن التدبير.... من الثانية»⁽⁶⁾. هذا إضافة إلى المزايا المناخية والاقتصادية وما يتولد عنها من مزايا أخرى لا تعد ولا تحصى، تنعكس آثارها على الإنسان والحيوان، حيث يقول ابن الخطيب: «إن هذا القطر الذي مهدت لسياستنا أكوار مطاياها، وجعلت يدنا - والمنة لله - غياث عطاياها، قطر مستقل بنفسه، مُزبٍ يومه في البر على أمسه، زكي المنابت، عذب المشارب، متمم المآكل، مكمل المآرب، فاره الحيوان، معتدل السحن والألوان، بسطته في الأقاليم السبعة، شاهدة لله بإحكام الصنعة، أما خيله وفارها، وإلى الركض شارها، وأما سيوفه فلمواطن الغمود كارها»⁽⁷⁾.

إن تفاعل هذه الخصائص لا يجعلنا أمام مكان عادي، وإنما نحن أمام جنة الله فوق أرضه، وهو ما يعطي اسم: «الفردوس المفقود» صدقيته، في إطلاقه على هذه البلاد، وهذه الفردوسية لم تكسبها الأندلس، بعد الفقد، في إطار البكاء على الأطلال، وإنما كانت عقيدة لدى أبنائها جعلتهم ينافسون بأرضها السماء، حيث يقول بعضهم:

لله أندلسٌ وما جَمَعَتْ بها من كلِّ ما ضَنَّتْ به الأهواءُ
فكأنَّما تلكَ الديارُ كواكبٌ وكأنما تلكَ البقاعُ سَمَاءُ
وبكلِّ قُطْرٍ جَدُولٌ في جَنَّةٍ ولعثُ به الأقياءُ والأنداءُ⁽⁸⁾

أحياناً أخرى تُعرض جنة الأندلس عن منافسة السماء، مولية وجهها شطر جمال المرأة منافسة لها فيه، فيقول في ذلك ابن خفاجة جَنَّان الأندلس:

(6) أبو العباس أحمد بن محمد المقرئ، نفع الطيب من غصن الأندلس الرطيب، تحقيق يوسف الشيخ محمد البقاعي (بيروت: دار الفكر، 1988)، ج 1، ص 150.
(7) المصدر نفسه، ج 1، ص 302 - 303.
(8) المصدر نفسه، ج 1، ص 306.

إِنَّ لِلْجَنَّةِ بِالْأَنْدَلُسِ مُجْتَلَى حُسْنٍ وَرِيًّا نَفْسِ
فَسَنَا صُبِحَتْهَا مِنْ شَنْبِ وَدُجَى لَيْلَتِهَا مِنْ لَعَسِ
فَإِذَا مَا هَبَّتِ الرِّيحُ صَبَاً صَحْتُ: وَاشَوْقِي إِلَى الْأَنْدَلُسِ⁽⁹⁾

ثم ترتقي في سلم المفاضلة إلى موقف الضرة من جنة السماء، فهي جنة الأرض، بحسب أبي شاعر عبد الواحد بن محمد القبري حين يقول - معبراً بالجزء عن الكل:

فِي جَنَّةِ الْأَرْضِ أَغْنِي أَرْضَ قُرْطُبَةَ فَكُلْ شَيْءٍ بَدِيعٍ فَهِيَ تَجْمَعُهُ
أَسْتَوْدِعُ اللَّهَ أَهْلِيهَا فَإِنَّهُمْ كَالْمِسْكِ قَدْ مَلَأَ الدُّنْيَا تَضْوَعُهُ⁽¹⁰⁾

ثم تتحول - في نظر ابن خفاجة - من جنة الأرض إلى جنة الخلد:

فَسَقِيَا لِأَرْضِ أَلْفَنَّا فَإِنَّهَا - وَإِنْ أَكْ قَدْ فَارَقْتُهَا - جَنَّةُ الْخُلْدِ⁽¹¹⁾

ولم يقف به الأمر عند هذا الحد، بل حكم للأندلس بالأفضلية على جنة الخلد السماوية، باسماً مسوغاته:

يَا أَهْلَ أَنْدَلُسِ لَهُ دَرُّكُمْ مَاءٌ وَظِلٌّ وَأَنْهَارٌ وَأَشْجَارُ
مَا جَنَّةُ الْخُلْدِ إِلَّا فِي دِيَارِكُمْ وَهَذِهِ كُنْتُ - لَوْ خَيْرْتُ - أَخْتَارُ⁽¹²⁾

ما دام هذا المكان قد أغرب في دعوى الفضل حتى على جنة الخلد، فأننا اعتقد أنه ليس من المستغرب أن ينازع المشرق والمغرب وأفريقيا قصب الأفضلية، ثم يتنازع التفاضل في ما بينه، كل مدينة منه تدعي أنها أولى بصفة الفردوس من غيرها، وذلك ما سيفتح باب تقسيم هذا الفصل على هذه الأطراف الأربعة للمفاضلة، بحسب مباحث بعدها.

(9) أبو إسحاق إبراهيم بن خفاجة، ديوان ابن خفاجة، تحقيق السيد مصطفى غازي، ط 2 (القاهرة: منشأة المعارف، 1979)، ص 136.

(10) أبو محمد علي بن أحمد بن حزم، طوق الحمامة في الألفة والألاف، قدم له وحققه إحسان عباس ([تونس]: دار المعارف، 1992)، الهامش ص 108.

(11) ابن خفاجة، ص 348.

(12) المصدر نفسه، ص 364.

أولاً: الأندلس والمشرق: الاتباع والابتداع

إن الأندلس، المتَمَنِّصَة روح المدينة الفاضلة، فاخرت الجنة العليا، فكيف لا تفاخر ما سوى ذلك، وتنازعه قصب السبق، حتى لو كانت بلاد المشرق التي هي أصلها ومرجعيتها الكبرى؟ فعلى الرغم مما كان يطبع المشرق من تعالي المركز على الأطراف، المُؤَجَّج بخلفيات سياسية وحضارية كثيرة، فإن العلاقة بالأندلس شهدت حركة مدٍّ وجَزُر، من خلال تجاذبات أُصِلَ يَزْمُرُ بطبعه إلى الرُّسوخ، وفرع ينزِعُ بطبعه إلى الشموخ.

كان المشرق - في البدايات - يتحفَّظ على أيِّ فضل للأندلس، وينظر إليها نظرة لا تخلو من ازدراء. وكانت الأندلس - في البدايات - لا تجد قبلة ولا قُدوة أفضل من المشرق، راغبة في التماهي معه، والاستقلال عنه في الوقت نفسه.

مع مرور الزمن، تبيَّن أن استهانة المشرق بالأندلس ربما كانت - إضافة إلى الأسباب الأخرى - راجعة إلى غلالة من الجهل، ظلت تحجب ذلك الأفق البعيد المتمرّد عن مرمى أبصار وبصائر المشاركة المتمركزين حول ذواتهم، وما قصة أبي علي القالي منا ببعيدة، فقد كان في طريقه إلى الأندلس - على الرغم من جاذبيتها التي استقطبته من بغداد - مزوداً بشحنة كبيرة من عقلية «المركز والأطراف»، جعلته يقيس فضل البلاد وعلمها بعلاقتها المكانية مع المشرق قُرْبًا أو بُعْدًا، فيجد أهلها «درجات في الغباوة، وقلة الفهم، بحسب تفاوتهم بمواضعهم منها بالقرب والبعد، كأن منازلهم من الطريق هي منازلهم من العلم، مُحَاصَّة ومقايَسة. قال أبو علي القالي: فقلت: إن نقص أهل الأندلس عن مقادير من رأيْتُ في أفهامهم بقدر نقصان هؤلاء، عمن قبلهم، فسأحتاج إلى تزجُّمان في هذه الأوطان».

قال ابن بسام: «فبلغني أنه كان يَصِلُ كلامه هذا بالتعجب، من أهل هذا الأفق الأندلسي في ذكائهم، ويتغطَّى عنهم عند المباحثة والمفاتشة، ويقول: إن علمي علم رواية، وليس بعلم دراية، فخذوا عني ما نقلتُ، فلم أَلْ أن

صَحَّحْتُ، هذا مع إقرار الجميع له يومئذ بسعة العلم وكثرة الروايات والأخذ عن الثقات»⁽¹³⁾.

هكذا كشفت معاينة القالي للأندلس زيف التصورات القبلية السلبية التي كان مشحوناً بها، وتبددت أوهام المركزية والأطراف، خصوصاً أن أبا علي البغدادي - وهو من هو - وجد في الوفد الرسمي الذي استقبله داخل الأندلس أحد علماء باديتها، يسمى محمد بن يزيد بن رفاعة الأموي الإلبيري (ت 443هـ/ 1051م)، سقط القالي من عينه لمجرد أنه كسر وزن بيت أنشده، فانصرف عن الموكب، رافضاً المشاركة في الاحتفاء بمن يزكّب مثل هذه الهينات. وعندما سمع الحكم المستنصر هذا الخبر قال: «الحمد لله الذي جعل في بادية من بوادينا من يُخطئ وافد أهل العراق، وأوصى أن لا ينقص من تكريم ابن رفاعة، لأن الاختبار هو الذي يُغلي ويُحطُّ»⁽¹⁴⁾.

من الواضح في تضاعيف نسج القصة أن جوهر الاستقطاب بين الدولتين الأموية في الأندلس والعباسية في العراق، ألقى بظلاله على عناصرها، حيث ذهب وافد بغداد إلى قرطبة، وأنوار الزهو بمركزية بلده تُعمي بصره، ثم لم يفق من سكرة كبريائه إلا على بدوي في بعض نواحي الأندلس يتسقط هفواته، وهو ما جعل أمير قرطبة يقرأ الحادثة بذهنية من حقق هدفاً كبيراً على غرمائه في العراق، ولا سيما أن الموضوع مَسِسُّ الصلة بالعربية، وتداعيات الهوية التي كان القالي يتوهم انحسار ظلّها كلما ابتعد أكثر عن بغداده.

غير بعيد عن هذا المكان والزمان ذاتهما، يسجل أدباء الأندلس هدفاً ثانياً على وافد عراقي آخر، هو صاعد البغدادي الذي أراد المنصور العامري أن ينافس به الحكم في أبي علي البغدادي الأنف ذكره.

عندما سقط صاعد ذات مرة في بركة بحضرة ابن أبي عامر، طلب منه أن يصف

(13) أبو الحسن علي بن بسام الشتريني، الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، تحقيق سالم مصطفى البدرى، ج 4 (بيروت: دار الكتب العلمية، 1998)، ج 1، ص 6.

(14) لسان الدين محمد بن عبد الله بن الخطيب، الإحاطة في أخبار غرناطة، حقق نصه ووضع مقدمته وحواشيه محمد عبد الله عنان، 4 مج (القاهرة: مكتبة الخانجي، 1973)، ج 3، ص 183 - 184.

الحادث ارتجالاً، فلم يوفق في حسن تعليقه، فقال عبد الملك بن إدريس الجزيري:
لئن ظلَّ عَبْدُكَ فيها الغريقَ فجُودُكَ من قبلها أغرقه
فقال المنصور: «لله درك يا أبا مروان، قسناك بأهل بغداد ففضلتهم، فبمن
تقاس بعد؟!»⁽¹⁵⁾.

إذا كان هذان الهدفان في صميم اللغة العربية - رمز الهوية - قد سجّلتهما
الأندلس داخل حوزتها التراثية، على وافدين بغداديين كبيرين استقطبتهما إلى
حضرتها، فإنها أرادت أن تسجل أكثر من هدف في شبكات العراقيين داخل
العراق ذاتها، وغيرها من حواضر المشرق، وفي مجال اللغة الحساس ذاته.

فهذا النحوي محمد بن أحمد بن طاهر الإشبيلي (ت 580هـ / 1184م)
قام برحلته إلى المشرق «وأقسَمَ أن ينتهي في رحلته تلك إلى البصرة حتى يُقَرَّئَ
كتابَ سيويه في البَلَدِ الذي أَلَفَ فيه، متحرِّياً عن الموضوع من الجامع الذي كان
يؤخذ فيه عن سيويه»⁽¹⁶⁾.

ذكر اللغوي الكبير أبو حيان الغرناطي «في باب القَسَمِ أن الزمخشري
(ت 538هـ / 1143م) رحل من خوارزم إلى مكة قبل العشرين والخمسمائة
لقراءة كتاب سيويه على رجل من أصحابنا يعرف بأبي بكر (عبد الله) بن طلحة
اليابري، وكان مجاوراً بها، عالمًا بالكتاب وغيره، وله تصانيف تقرأ عليه»⁽¹⁷⁾.

هنا تكون جدلية الرحلة بين الطرفين قد جسرت الهوة بينهما، فأتاحت
للطرف الأندلسي أن يقدم للمشرق أندلسه كما يعرفها هو، لا كما يتصوّرُها

(15) ابن بسام الشتريني، ج 1، ص 245.

(16) أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن أبي بكر بن الأبار، التكملة لكتاب الصلة، تحقيق إبراهيم
الأياري، ط 2، المكتبة الأندلسية؛ 18 (القاهرة: دار الكتاب المصري؛ بيروت: دار الكتاب اللبناني،
1989)، ج 2، ص 532.

(17) أبو العباس أحمد بن محمد المقرئ، أزهار الرياض في أخبار القاضي عياض، تحقيق سعيد
أحمد أعراب ومحمد بن تاويت الطنجي (الرباط: اللجنة المشتركة لنشر التراث الإسلامي بين حكومة
المملكة المغربية وحكومة دولة الإمارات العربية المتحدة، [د.ت.])، ج 3، ص 77 - 78.

مَنْ يَجْهَلُهَا، وَأَتَا حَتْ لِلطَّرْفِ الْمَشْرِقِيِّ أَنْ يَكْتَشِفَ مِنَ الْأَنْدَلُسِ مَا كَانَ يَجْهَلُهُ. فَلِحَاجِزِ الْبُعْدِ الْمَكَانِيِّ حُكْمُهُ فِي هَذَا السِّيَاقِ، وَلِذَلِكَ نَرَى الْمَقْرِي يَلْتَمِسُ الْعُذْرَ لِكُلَا الطَّرْفَيْنِ، فِي ضَبَائِيَةِ تَصْوَرِهِ التَّارِيخِيِّ لِلْآخِرِ، يَقُولُ: «اعْلَمْ أَنَّ ابْنَ خَلِّكَانَ وَغَيْرِهِ مِنَ الْمَشَارِقَةِ رُبَّمَا يَقَعُ لَهُمُ الْغَلَطُ فِي تَارِيخِ أَهْلِ الْمَغْرِبِ، لِبُعْدِ الدِّيَارِ، وَلِغَيْرِ ذَلِكَ مِمَّا لَا يَخْفَى عَلَى مَنْ مَارَسَ عِلْمَ التَّارِيخِ، كَمَا أَنَّ كَثِيرًا مِنَ الْمَغَارِبَةِ لَا يَحَرِّوْنَ تَارِيخَ الْمَشَارِقَةِ لَمَّا ذَكَرْنَاهُ»⁽¹⁸⁾.

إِذَا كَانَ الْبُعْدُ الْمَكَانِيُّ مَشَوِّشًا عَلَى مَنْظَرِ الْمُؤَرِّخِ هُنَا وَهَنَاكَ، فَلَيْسَ لَهُ كَبِيرُ تَأْثِيرٍ فِي حِظِّ الْأَنْدَلُسِ مِنَ الْإِبْدَاعِ، عَلَى الرَّغْمِ مِنْ انْتِبَازِهَا مَكَانًا قَصِيًّا مِنَ الْعِرَاقِ، مَرْكَزِ الْحَضَارَةِ الْعَرَبِيَّةِ الْإِسْلَامِيَّةِ يَوْمَهَا، إِذْ يَقُولُ ابْنُ حَزْمٍ بَعْدَ سَرْدِهِ مَوْلاَفَاتِ وَطَنِهِ فِي كُلِّ حَقُولِ الْمَعْرِفَةِ: «فَبَلَدُنَا هَذَا - عَلَى بُعْدِهِ عَنْ يَنْبُوعِ الْعِلْمِ، وَنَآيِهِ عَنْ مَحَلَّةِ الْعُلَمَاءِ - فَقَدْ ذَكَرْنَا مِنْ تَأْلِيفِ أَهْلِهِ مَا إِنَّ طُلُبَّ مِثْلِهَا بِفَارَسٍ، وَالْأَهْوَازِ، وَدِيَارِ مِصْرَ، وَدِيَارِ رِبْعِيَّةٍ، وَالْيَمَنِ، وَالشَّامِ، أَعْوَزَ وَجُودَ ذَلِكَ، عَلَى قَرَبِ الْمَسَافَةِ فِي هَذِهِ الْبِلَادِ مِنَ الْعِرَاقِ، الَّتِي هِيَ دَارُ هِجْرَةِ الْفَهْمِ وَذَوِيهِ، وَمُرَادِ الْمَعَارِفِ وَأَرْبَابِهَا»⁽¹⁹⁾.

يَبْدُو أَنَّهُ لَا يَرِدُ بِهَذَا الْكَلَامِ عَلَى ابْنِ الرِّبِيبِ بِقَدْرِ مَا يَرِدُ عَلَى أَبِي عَلِيٍّ الْقَالِي، فِي مُعَادَلَتِهِ السَّابِقَةِ الَّتِي نَسَفَهَا الْوَاقِعُ الْمَائِلُ أَمَامَ عَيْنِهِ، قَبْلَ أَنْ يَنْسِفَهَا ابْنُ حَزْمٍ هُنَا.

مَهْمَا يَكُنْ، فَإِنَّهُ أَمَامَ ذَلِكَ التَّفَاعُلِ الثَّقَافِيِّ الْخَلَّاقِ بَيْنَ الدَّوْلَتَيْنِ، وَأَمَامَ إِصْرَارِ الْأَنْدَلُسِ عَلَى التَّمَادِي فِي رَسْمِ مَلَامِحِ شَخْصِيَّتَيْهَا الْمُسْتَقْلَةِ، وَانْتِزَاعِ الْإِعْتِرَافِ بِخُصُوصِيَّتَيْهَا الْإِبْدَاعِيَّةِ، مَهْمَا تَطَاوَلَ الزَّمَنُ - أَخَذَتِ الْحُبُوبُ الْوَهْمِيَّةُ وَالتَّصَوُّرَاتُ الْقَبْلِيَّةُ تَهَاوَى شَيْئًا فَشَيْئًا.

سَاعَدَ فِي ذَلِكَ تَنَازُلُ الْمَشَارِقَةِ أَمَامَ ذَلِكَ الْإِصْرَارِ، فَتَنَامَى اِهْتِمَامُهُمْ بِإِنْتِاجِ الْأَنْدَلُسِ، وَأَخَذُوا يَلْهَجُونَ بِالسُّؤَالِ عَنْ جَدِيدِهَا، وَيُكَلِّفُونَ وَافِدِيَهَا بِالتَّأْلِيفِ

(18) المقرئ، أزهار الرياض، ج 1، ص 25.

(19) المقرئ، نفح الطيب، ج 1، ص 177.

عنه، حتَّى تنقش تلك الغمامة التي لم تكن غمامة صيف، على كل حال.

هكذا، وضع الأندلسيون لها - لطول ما تمرَّسوا بهذه المفاضلات بين الأمكنة - قانونًا يضبط مساراتها، فاستنبط ابن الخطيب بأخرة من العهد الأندلسي - قواعد هذا القانون من مواضع سابقة في هذا الميدان، فقال في مفاخرته بين مألقة وسلا: «إن الأمور التي تتفاضل بها البلدان، ويتفاخر بها الإخوان.... هي: المنعة، والصنعة، والبقة والشنعة (السمعة) والمساكن والحضارة، والعمارة والإثارة والنضارة»⁽²⁰⁾.

على هدي هذا الميزان المتعدد الكفاف، رسم الكتَّابُ الأندلسيون لبلدهم صورة مركَّبة الأبعاد، تأخذ من بلاد المشرق - شامًا ويمناً وهندًا وصينًا - أزوَغَ محاسنها، وأبهى ملامحها⁽²¹⁾.

على الرغم من أن عناصر ميزان المفاضلة حظيت باهتمام الأندلسيين في مفاضلاتهم، فإننا نرى أن استقصاء تجلياتها الكثيرة سيخرجنا من مجال الأدب الذي هو محور عملنا، إلى فضاءات حضارية وجغرافية لا يسمح بها المقام.

هذا مع العلم أن أي فضيلة لمكان لا دخل للإنسان فيها يعتبر التفاضل بها في غير محله، وهذا ما جعل الأندلسيين أنفسهم يركزون على العلم والعلماء، وكأنهم يؤكدون أن «العلم وحده هو مصدر التفاضل»، وأن «العلماء وحدهم (هم) الذين يحق للبلدان أن تتفاضل بهم»⁽²²⁾.

يبدو أن ذهنية افتخار البلدان بمبدعها ظلت مُتَجَذِّرةً في الأندلس، وشائعة في تحلّياتٍ مترجميها، فرى صاحب المسهب يقول عن عبد الملك بن غصن

(20) لسان الدين محمد بن عبد الله بن الخطيب، ربحانة الكتاب ونجعة المتأب، حقق نصه ووضع مقدمته وحواشيه محمد عبد الله عنان، 2 ج (القاهرة: مكتبة الخانجي، 1981)، ص 355.

(21) المقرئ، نفح الطيب، ج 1، ص 126.

(22) أبو محمد علي بن أحمد بن حزم، أبو الحسن علي بن موسى بن سعيد المغربي وإسماعيل بن محمد الشقندي، فضائل الأندلس وأهلها، نشرها وقدم لها صلاح الدين المنجد، رسائل ونصوص؛ 5 (بيروت: دار الكتاب الجديد، 1968)، ص: د.

الحجاري (ت 454هـ / 1062م): «هذا الرجلُ يفخرُ به إقليم، لا بلد»⁽²³⁾، وقد ردَّد عبارات من هذا القبيل في حقِّ كلِّ من حفصة بنت حمدون الحجارية، وبلديتها أم العلى البربرية، كلتاهما من شعراء المئة الرابعة، وأبي تمام غالب بن رباح الحَجَّام شاعر القلعة⁽²⁴⁾.

هذه الشذرات كلها تُزَكِّي استمرارَ هذه النزعة لدى الأندلسيين حتى ابن الخطيب، أهتم متأخري أعلامهم الذي نراه بعدما أُمعِنَ في تناول جميع عناصر قانون المفاضلة المذكورة أعلاه، أفردَ فقرة للساكن باعتباره «روح المَسَاكن» مع أنه لم يضعه عنصراً متميزاً ضمن قواعد المفاخرة، مسوِّغاً ذلك بأن سُكَّان مالقة أكبر من مدار هذه المفاضلة، حيث يقول: «وأما الساكن بمالقة، فأكبر من أن يُفاضَلَ أو يُجادَلَ فيه أو يُناضَلَ»⁽²⁵⁾.

إذا كان المنحى هنا يتوجه إلى مشروعية فخر المكان بالسُّكان، فإن ذلك لا يلغي تأثير المكان في عبقرية هذا الإنسان وتميُّزه وإبداعه، لأن لكل بلد بَصْمَتَهُ الدامغة في تكوين إنسانه، حتى تولَّد عن هذه الجدلية الحَلَّاقَةُ ما يُعرف اليوم بـ «جغرافية الفكر»⁽²⁶⁾ التي تنتزل أطروحتنا هذه في سياقها العام.

إذا كان كتاب جغرافية الفكر يرصد التمايزات الفكرية بين الغربيين والآسيويين، بحسب اختلاف جغرافياتهم، فإن هذا هو جوهر المفاضلة بين الأندلس والمشرق، بحسب رأي الحجاري الذي يرى في المسهب أن «الأندلس عراق المغرب عِزَّة أنساب، ورقة آداب، واشتغالا بفنون العلوم، وافتنائاً في المثور والمنظوم، لم تَصِبْ لَهُم في ذلك ساحة، ولا قَصَّرَتْ عنه راحة، فما مرَّ لها مِصْرٌ إلا وفيه نجومٌ وبدورٌ وشموسٌ، وهم أشعرُ الناس فيما

(23) أبو حسن علي بن موسى بن سعيد المغربي، المغرب في حلى المغرب، وضع حواشيه خليل المنصور (بيروت: دار الكتب العلمية، 1997)، ج 1، ص 27.

(24) المصدر نفسه، ص 31 - 34.

(25) ابن الخطيب، ربحانة الكتاب، ص 359.

(26) انظر كتاباً بهذا العنوان: ريتشارد إي نسييت، جغرافية الفكر: كيف يفكر الغربيون والآسيويون على نحو مختلف... ولماذا؟ ترجمة شوقي جلال، عالم المعرفة؛ 312 (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 2005).

كثرة الله تعالى في بلادهم، وجعله نصب أعينهم من الأشجار والأنهار والأطيار والكؤوس، لا ينازعهم أحد في هذا الميدان....

بالجملة فإنهم في جميع الأوصاف والتخييلات أئمة، ومن وقف على أشعارهم في هذا الشأن فضلهم فيه على أصناف الأمة، وقد أعانهم على الشُّعر أنسابهم العَرَبِيَّة، وبقاعهم النَّصْرَة، وهمَّهم الآية⁽²⁷⁾. فهو هنا يركِّز على تأثير عبقرية المكان في الإبداع، غير متجاهل مورثات الإنسان، لأن هذه جدلية، طرفاها وجهان لعملة واحدة.

هكذا تنتهي بنا هذه التوطئة الضرورية إلى جوهر الإبداع في المجال العلمي عمومًا، والأدبي خصوصًا، الذي هو المَدَار الحقيقي للمفاضلة بين الأندلس والمشرق، المحكومة بتجاذب الاتباع والابتداع، عبر تاريخ التفاعل الثقافي بينهما. فمنذ كتابة أبو عمر ابن عبد ربه العقد الفريد، كان ثمة إحساس لدى الأندلسي بتسلُّط روح التبعية للمشرق على نفسه «تأصيلًا للكيان»، مشفوعة بنزوعه إلى تجاوز المشرق تحقيقًا للذات المستقلة المميزة⁽²⁸⁾.

الحقيقة أن هاجس تقديس الأندلسيين للمشاركة تحوّل في بعض الأحيان إلى وسواس قهري، استحوذ على نفوس مبدعي الأندلس، وحتى في عالم الأحلام، وهو موضوع طريف يتأطر ضمن هذه العلاقة، ولكن الدارسين لم يتناولوه، ولذلك أحبيتُ أن أقف هنا أمام صورتين مهمتين في هذا الصدد، جاعلاً إياهما مدخلًا للموضوع؛ فيحيى بن هذيل (ت 386هـ / 996م)، أحد كبار شعراء الأندلس، يروي أن إرهابات توجهه الشعري تولدت يوم مات أحمد بن عبد ربه، فهاله - وهو فتى يافع - ما رأى من جلال مراسيم جنازته، ومدى ازدحام الناس على تشييعها، قال: «فقلت: لمن هذه الجنازة؟ فقيل لي: لـ 'شاعر البلد'، فوقع في نفسي الرغبة في الشعر، واشتغل فكري بذلك، وانصرفْتُ إلى منزلي، فلما أخذت مضجعي من الليل، رأيتُ كأنِّي على

(27) المقرئ، نفع الطيب، ج 1، ص 155 - 156.

(28) انظر: سليم ريدان، ظاهرة التماثل والتميز في الأدب الأندلسي، من القرن الرابع إلى السادس

هجريًا، ج 2، آداب؛ 46 (تونس: جامعة منوبة، 2001).

باب دار، فيقالُ لي: هذه دار الحسن بن هانئ، فكنتُ أقرعُ الباب، فيخرجُ إليَّ الحسن فيفتح لي الباب، وينظرني بعينِ حَوْلَاء، ثم ينصرف، قال: فاستيقظتُ من ساعتِي، وقمتُ سَحْرًا إلى المُفسِّر، فقصصْتُها عليه، فقال: سيكون محلك من قول الشعر بمقدار ما كان يتحول إليك من عين الحسن»⁽²⁹⁾.

إذا تطفّلنا على تعبير الرؤيا - «وما نحن بتأويل الأحلام بعالمين» - فإن أهل الأندلس كانوا يومئذ، كما يبدو، لا يأخذون هذا النوع من القصص مأخذ أضغاث الأحلام، إذ هناك مفسر يُداوم في وظيفته، ويلجأ إليه، حتى في أوقات السَّحر، زد على ذلك أن في القصة رحلة من تلميذ أندلسي إلى شيخ مشرقي في فن الشعر، اختزلت الزمان والمكان، في عالم الأحلام، وجنبت صاحبها عناء الرحلة العلمية، ومَشَقَّات البر والبحر، وفي هذه الرحلة العلمية الحلمية عودة إلى المنبع الشرقي واستلهامه، ما دام «شاعر البلد» المغربي قد خلّى مكانه شاغرًا. كما أن في طرق باب أبي نواس (ت 198 هـ / 814 م) في الحلم طرقًا لباب دار الشعر «المشرق»، وانفتاح رتاجها للأندلس. كما أن النظرة الحولاء التي كان أبو نواس في الحلم يَشْزُر بها وجه مُستلهمه الأندلسي هي نظرة المشاركة - غالبًا - إلى الأندلس في عالم اليقظة.

القصة الثانية التي تدخل في إطار هذا الوسواس القهري، المتسلط على نفوس الأندلسيين في تقديسهم للمشرق ومرجعيتِه الأدبية، يرويها ابن خيرة المواعيني عن نفسه، وإن كان لا يفصح هل تصورهما في عالم الحلم أو عالم اليقظة، حيث يقول: إنه رأى كتاب البيان والتبيين، للجاحظ بحاجة إلى تشذيب، قال: «فسولتُ لي نفسي أن أختصره وأحذف ما أطال فيه، أو كرّره، ثم رأيتُ أن التَّعَرُّضَ له - وإن كان مات وفات - ضربٌ من الغرور، ونهيجٌ من المُخاطرة، وفن من التوغل، وتصورته - في كسر البيت - وقد تَرَبَّيتُ شَفَتَاهُ، وزيدتُ ثنياه، وَجَحَظْتُ من الأنفة عيناه، يَبْرُزُ لي صُورَةٌ، ويرهقني عُسرًا أو ضرورة، فاستعدتُ بالله من شيطانه، وحللتُ يدي من نثر أشطانه، وعولتُ على كتاب مُسْتَبَدٍّ»⁽³⁰⁾.

(29) أبو عبد الله محمد بن فتوح الحميدي، جذوة المقتبس في ذكر ولاية الأندلس (القاهرة: الدار المصرية للتأليف والترجمة، 1966)، ص 381.

(30) مصطفى الحيا، «ريحان الألباب وريحان الشباب في مراتب الآداب، لابن خيرة المواعيني» =

إذا أردنا أن نتخذ من هاتين القصتين قنطرة للعبور من الأحلام إلى عالم اليقظة - والفارق بينهما في عالم الأدب شفيف جدًا - فسنجد أن المفسر قد قال لابن هذيل إن حظه من الشعر سيكون على مقدار احوال نظرة أبي نواس إليه، وهنا يبدو أن ابن هذيل تمعن مليًا في تلك النظرات الشزراء، إذ أصبح - في الأندلس - «شاعر البلد»، بل «عالم أدباء الأندلس»⁽³¹⁾ الذي ينافس ببديته روية شعراء المشرق، حيث أنشدت أبيات مشرقية بحضرة أحد ملوك الأندلس، يقول صاحبها:

وَمَاذَا عَلَيْهِمْ لَوْ أَجَابُوا فَسَلَّمُوا	وقد علموا أنني المشوق المنيّم
سَرَوْا وَنُجُومُ اللَّيْلِ زُهْرٌ طَوَالِغٌ	على أنهم بالليل للناس أنجُم
وَأَخَفُوا عَلَى تِلْكَ الْمَطَايَا مَسِيرَهُمْ	فتمّ عليها.. في الظلام .. التسم

فبالغ أحد الحاضرين في استحسانها، قائلاً: هذا ما لا يقدرُ عليه أندلسي، فبادرَ ابن هذيل ببديهة:

عَرَفْتُ بَعْرَفِ الرِّيحِ أَيْنَ تَيَمَّمُوا	وَأَيْنَ اسْتَقَلَّ الظَّاعِنُونَ وَخَيَّمُوا
خَلِيلِي رُدَّانِي إِلَى جَانِبِ الْحِمَى	فلستُ إلى غيرِ الحِمَى آتِيَمُ
أَيُّهُ سَمِيرَ الْفَرْقَدَيْنِ كَأَنَّمَا	وسادي قتاد أو ضجيعي أرقم ⁽³²⁾

بل إن ابن هذيل هذا انتزع الاعتراف بشاعريته أكبر شعراء المشرق: المتنبي «مالي الدنيا وشاغل الناس»، حين سمع قوله:

إِذَا حَبَسْتُ عَلَى قَلْبِي يَدِي يَدِي	وَصِحْتُ فِي اللَّيْلَةِ الظُّلَمَاءِ وَآكَيْدِي
ضَجَّتْ كَوَاكِبُ لَيْلِي فِي مَطَالِعِهَا	وَذَابَتْ الصَّخْرَةُ الصَّمَاءِ مِنْ جَلْدِي

«قد ذكر أن المتنبي أنشد من شعر أهل الأندلس، حتى أنشد هذين البيتين فقال: هذا شاعر القوم»⁽³³⁾. فيا عجبًا لتداعيات ذلك الحلم العجيب! فابن هذيل

= (رسالة ماجستير في الأدب العربي، كلية الآداب، الرباط، أكذال، 1988 - 1989)، ص 8 من المقدمة.

(31) المقرئ، نفح الطيب، ج 4، ص 36.

(32) المصدر نفسه، ج 3، ص 153 - 154.

(33) ابن بسام الشتريني، ج 2، ص 309. وفي رواية أخرى يقول ابن بسام الشتريني إن المتنبي =

يرغب في دخول عالم الشعر بعدما رأى من احتفال أهل قرطبة بجنازة ابن عبد ربه «شاعر البلد»، وها هو المتنبي يمنحه لقب «شاعر القوم»، وصفة «أشعر أهل المغرب».

للمتنبي أيضًا قصة اعتراف أخرى بعقريّة ابن عبد ربه «شاعر البلد» الذي ما مات حتى ترمى صدى إبداعه إلى أذن أبي الطيب، وأصبح يسمّيه «مليح الأندلس»، فرؤي «أنّ الخطيب أبا الوليد بن عباد حجّ، فلما انصرف، تطلّع إلى لقاء المتنبي واستشرف، ورأى أنّ لقيته فائدة يكتسبها، وخلة فخر يحسبها، فصار إليه في مسجد عمرو بن العاص، ففاوضه قليلًا، ثم قال له: أنشدني لـ «مليح الأندلس»، يعني ابن عبد ربه فأنشده:

يا لؤلؤًا يسّي العقول أنيقًا ورشًا بتقطيع القلوب رقيقًا
فلما اكتمل إنشاده استعادها منه، وقال: يا ابن عبد ربه لقد تأتيتك العراق حبوا⁽³⁴⁾.

أما أبو نواس، بطل حلم ابن هذيل، فيبدو أن نظرتة - حياءً، وفي عزّ يقظته - إلى الأندلس وإبداعها الشعري، كانت غير حواء، وحتى أيام كانت الأندلس في بواكير منجزها الإبداعي، فحين سمع شعر أبي المخشي: عاصم التميمي، من شعراء المئة الثانية في العمى، قال: «هذا الذي طلبته الشعراء فأصلته»⁽³⁵⁾.

على الرغم من أن أبا المخشي هذا أعرابي مشرقي دخل صغيرًا إلى الأندلس، في عهد عبد الرحمن الداخل مؤسس إمارتها، فإن هذا الدر الثمين الذي أعياء الشعراء في المشرق، بمن فيهم أبو نواس، بحسب اعترافه، لم يحصل

= على قلة رضاه عن شعر أحد، فإنه على ما ذكر عنه أنشد لجملة من شعراء الأندلس حتى أنشد قول ابن هذيل.... فقال المتنبي هذا أشعر أهل المغرب (ج 1، ص 221).

(34) أبو نصر الفتح بن محمد بن عبيد الله بن خاقان، كتاب تاريخ الوزراء والكتاب والشعراء في الأندلس المعروف بمطمح الأنفس ومسرح الناس في ملح أهل الأندلس، تقديم وتحقيق وتعليق مديحة الشراوي (القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، 2001)، ص 133.

(35) أبو بكر محمد بن الحسن الزبيدي، طبقات النحويين واللغويين، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم (القاهرة: دار المعارف، 1950)، ص 285.

عليه أبو المخشي إلا بعد ما متع عينيه - قبل فقدهما - من جمال الأندلس، وتضمنت أوردة رثيه من غيرها الزكي، ففسخت روحه جلد الأعرابية، وأصبحت عبقريته تنفث مثل قوله:

هما مَهْدَا لِي الْعَيْشَ حَتَّى كَأَنِّي خَفِيَّةُ رَفٍّ بَيْنَ قَادِمَتَي نَشْرِ

قال ابن حزم: «إِنَّ هَذَا الْبَيْتَ رَدَّ ابْنِ هَرَمَةَ عَنِ الْأَنْدَلُسِ، وَقَدْ وَصَلَ إِلَى تِهْرَتَ، حِينَ أُنْشِدَهُ فِي جُمْلَةٍ مَا أُنْشِدُهُ مِنْ شِعْرِهِ»⁽³⁶⁾. ثم نجد ابن الفرضي (ت 400هـ / 1010م) يقول: إن عباس بن ناصح (توفي بعد 230هـ / 844م) «رَحَلَ بِهِ أَبُوهُ إِلَى الْعِرَاقِ فَلَقِيَ الْأَصْمَعِي وَغَيْرَهُ مِنْ عُلَمَاءِ الْبَصْرِيِّينَ وَالْكُوفِيِّينَ... وَيُقَالُ إِنَّ الْحَسَنَ 'أَبَا نَوَاسٍ' قَضَى لِعَبَّاسٍ بِالْفَضْلِ عَلَى نَفْسِهِ، وَقَدْ ذَكَرْتُ الْخَبَرَ بِتَمَامِهِ فِي كِتَابِي الْمَوْئِلَ فِي النُّحُوينَ»⁽³⁷⁾.

قبل الابتعاد عن أبي نواس وعلاقته بالاعتراف بالإبداع الأندلسي، نلاحظ أن بعض تلاميذ النواصي لم يَرُثُوا حُسْنَ رَأْيِهِ فِي شِعْرِ الْأَنْدَلُسِ، إِذْ انْتَصَبَ جِدَارُ التَّعَصُّبِ بَيْنَهُمْ مَعَ الْإِنْصَافِ، وَيَتَجَلَّى ذَلِكَ مِنْ خِلَالِ قِصَّةِ بَعْضِ أَدْبَاءِ مِصْرَ مَعَ شِعْرِ يَحْيَى الْغَزَالِ (ت 250هـ / 864م)، إِذْ يَرُوي الْحَمِيدِي أَنَّ سَعِيدَ بْنَ أَحْمَدَ بْنَ خَالِدٍ «لَمَّا رَحَلَ إِلَى الْمَشْرِقِ لَقِيَ بَعْضَ الْأَدْبَاءِ بِمِصْرَ وَاسْتَنْشَدَهُ لِأَهْلِ الْأَنْدَلُسِ، فَأَنْشَدَهُ فَفَضَّلَ بَعْضُ التَّفْضِيلِ، إِلَّا أَنَّهُ قَالَ لَا تَخْفَى أَشْعَارُكُمْ إِلَى جَانِبِ أَشْعَارِنَا، كَمَا لَا يَخْفَى الْبَدْرُ فِي سَوَادِ اللَّيْلِ، فَقَالَ لَهُ سَعِيدٌ صَدَقْتَ، وَأَيْنَ لِأَهْلِ الْأَنْدَلُسِ بِمِثْلِ قَوْلِ الْحَسَنِ بْنِ هَانِئٍ...؟ وَأَنْشَدَهُ أَيْيَاتُ يَحْيَى بْنِ حَكَمٍ الْغَزَالِ الثَّلَاثَةَ، وَهِيَ قَوْلُهُ مِنْ قَصِيدَةٍ طَوِيلَةٍ يِعَارِضُ بِهَا الْحَسَنَ:

وَكُنْتُ إِذَا مَا الشَّرْبُ أَكْدَتْ سَمَاوَهُمْ تَابَطْتُ زَقْفِي وَأَخْتَضَنْتُ عَنَائِي
وَلَمَّا أَتَيْتُ الْحَانَ تَبَهَّتْ أَهْلُهُ فَهَبَّ خَفِيفَ الرُّوحِ نَحْوِ نِدَائِي
قَلِيلُ هُجُوعِ اللَّيْلِ إِلَّا تَعَلَّةُ عَلَى وَجَلٍ مِّنِّي وَمِنْ نُظْرَائِي

(36) الحميدي، ص 401.

(37) أبو الوليد عبد الله بن محمد بن الفرضي، تاريخ علماء الأندلس، حققه وقدم له ووضع فهرسه إبراهيم الأبياري، ج 3، ط 2، المكتبة الأندلسية؛ 3 - 5 (القاهرة: دار الكتاب المصري؛ بيروت: دار الكتاب اللبناني، 1983 - 1989)، ج 2، ص 505.

فلما سمعه المصري طرب واهتز وقال: لله دَرُّ الحسن، فلما أكثر قال له: الشعر - والله - ليحيى بن الحكم الأندلسي، وإنما أردتُ تجربةَ نَقْدِكَ، والنقضَ عليك، فَرَدَّ ذلك وأنكره، حتى صَحَّ عنده فَخَجَل، وأظْهَرَ التَّعَجُّبَ، ولم يُراجِعْ بعد في أشعار الأندلس، قال: وكان كثيرًا ما يستنشدني لهم⁽³⁸⁾.

أما قصة ابن خيرة المواعيني، وانصرافه عن تهذيب البيان والتبيين فرعًا من صورة الجاحظ البشعة، فإنها قادتة إلى تأليف كتاب مُسْتَبَدٍّ، خالص من النواقص التي شابت بيان الجاحظ. كما أن المواعيني مع إكباره للجاحظ أكد في مقدمة كتابه الريحان أن «المتأخر أتم نظرًا»، وهو ما يعني أن تقديسه للماضي كان معاملة للجاحظ لم تمنعه من معارضته، بل إن ابن بسام لا يجمع تفضيله لأبي محمد ابن السيد البطلوسي على الجاحظ هذا، فالأول «إمام الأوان، وحامل لواء الإحسان، وهو بالأندلس كالجاحظ، بل أرفع درجة»⁽³⁹⁾.

غير بعيد عن هذه الموازانات بين مبدعي المشرق والأندلس التي لا تَرْضَى بأقل من النَّديَّة، تندرج ظاهرة انتحال أسماء الأدباء المشاركة لنظرائهم الأندلسيين، وهي الظاهرة التي تستبطن النزوع إلى إقامة عالم أدبي في الأندلس، يحقق الاكتفاء الذاتي عن العالم الأدبي في المشرق، «فالرصافي ابن رومي الأندلس، ومروان بن عبد الرحمن ابن معتز الأندلس، وابن خفاجة صنوبري الأندلس، وابن زيدون بحثري الأندلس، وابن دراج متنبّي الأندلس، ومحمد بن سعيد الزجالي الأديب الحافظ أصمعي الأندلس لحفظه وذكائه، وأبو بكر الزبيدي الشاعر اللغوي ابن دريد الأندلس... وحمة بنت زياد الشاعرة خنساء المغرب»⁽⁴⁰⁾.

يمكن أن أضيف إلى هذا المَسْرَد أن أبا الأجر: جعونة بن الصمة الكلابي من شعراء عصر الولاة، كان فارسًا شجاعًا يدعى «عترة الأندلس»⁽⁴¹⁾.

(38) الحميدي، ص 228 - 229.

(39) ابن بسام الشتريني، ج 3، ص 584.

(40) مصطفى صادق الرافعي، تاريخ آداب العرب، إخراج محمد سعيد العريان، ط 2، ج 3

(القاهرة: مطبعة الاستقامة، 1940)، ج 3، ص 262.

(41) ابن سعيد المغربي، ج 1، ص 83.

أما الأعمى أبا بكر المعزومي من شعراء عصر الموحدين فوصفه الحجاري بأنه «بشار الأندلس انطباعًا ولسنًا وأداة، وهو الذي أحيا سيرة الحطيثة بالأندلس»⁽⁴²⁾. كما ورد في المقتبس بأن مؤمن بن سعيد (ت 267هـ / 881م) فحل شعراء قرطبة، كان يهاجي ثمانية عشر شاعرًا... وقد جعله الحجاري «دعبل الأندلس»⁽⁴³⁾. وأن أبا عبد الله محمد بن مسعود القرطبي، وهو من شعراء المئة الخامسة، كان «كثير الهزل، ثَقِيلٌ منهج ابن حجاج بالعراق»⁽⁴⁴⁾، وابن مرج الكحل (ت 634هـ / 1237م) «في المغرب مثل الوأواء الدمشقي في المشرق»⁽⁴⁵⁾، وأبا أيوب سليمان بن بطل البطلوسي «شاعر مفلق، وكان من اختبره يعرفه بالمتلمس»⁽⁴⁶⁾، وأبا الربيع سليمان الأندلسي المعروف بـ «كثير» (ت 634هـ / 1237م)، بلغ في الأدب شأوا لا يُدرَك⁽⁴⁷⁾. أما عبد الملك بن الجزيري، فكان «يُسَبَّحُ بمحمد بن عبد الملك الزيَّات في البلاغة والعبقريّة»⁽⁴⁸⁾.

ما دامت الروح الشعرية والنفس الإبداعية هما هما، مهما اختلفت لغة الفصيح والزجل، فقد «كان أهل الأندلس يقولون: ابن قزمان في الزجالين بمنزلة المتنبي في الشعراء، ومدقليس بمنزلة أبي تمام»⁽⁴⁹⁾.

على إيقاع هذه الموازنات النَّدِيَّة المتكافئة بين الأندلس والمشرق، يعزف ابن حزم مباحيًا ومسابقًا ومجاريًا ومناطقًا علماء المشرق، في كل فن،

(42) ابن سعيد المغربي، ج 1، ص 160.

(43) المصدر نفسه، ج 1، ص 84 - 85.

(44) المصدر نفسه، ج 1، ص 85.

(45) المصدر نفسه، ج 2، ص 302.

(46) أبو القاسم خلف بن عبد الملك بن بشكوال، الصلاة، تحقيق إبراهيم الأبياري، ط 2، المكتبة الأندلسية؛ 11 - 13 (القاهرة: دار الكتاب المصري؛ بيروت: دار الكتاب اللبناني، 1989)، ج 1، ص 313.

(47) أبو العباس أحمد بن أحمد بن عبد الله الغبريني، عنوان الدراية فيمن عرف من العلماء في المائة السابعة ببجاية، حققه وعلق عليه عادل نويهض، ط 2 (بيروت: دار الآفاق الجديدة، 1979)، ص 279.

(48) ابن سعيد المغربي، ج 1، ص 244.

(49) فوزي سعد عيسى، الموشحات والأزجال في عصر الموحدين (الاسكندرية: دار المعرفة الجامعية، 1990)، ص 4.

بنظرائهم الأندلسيين، حتى إذا وصل إلى وادي الشعر قال: «ولو لم يكن لنا من فحول الشعراء إلا أحمد بن محمد بن دراج القسطلبي لما تأخر عن شأو بشار بن برد، وحبيب، والمنتبي، فكيف ولنا معه جعفر بن عثمان الحاجب، وأحمد بن عبد الملك بن مروان، وأغلب بن شعيب، ومحمد بن شخيص، وأحمد بن فرج، وعبد الملك بن سعيد المرادي؟ وكل هؤلاء فحل يهاب جانبه، وحصان ممسوح الغرة»⁽⁵⁰⁾.

يبدو أن ابن حزم قفز - على أهل أفريقيا - متجاوزاً إلى المفاضلة بين علماء الأندلس وأدبائها مع أضرابهم من المشرق، إمعاناً في تجاهل المنافس الأفريقي وتبكيته بمفاضلة من هو فوقه، إلا أن تقديره الشديد للعراق لم يسمح له بدعوى تفوق الأندلسيين عليها، مكتفياً بالمماثلة فقط، وهذا في الحقيقة هو المأخذ الذي انطلق منه ابن الريب القيرواني في معاتبة الأندلسيين على تجاهل قدراتهم الذاتية الجبارة، لأن «هَمَّ أَحَدِهِمْ أَنْ يَطْلُبَ شَأَوْ مِنْ تَقَدَّمَ مِنَ الْعُلَمَاءِ، لِيَحُوزَ قِصَبَاتِ السَّبْقِ، وَيَفُوزَ بِقَدْحِ ابْنِ مَقْبَلٍ، وَيَأْخُذَ بِكُظْمِ دَغْفَلٍ، وَيَصِيرَ شَجِي فِي حَلْقِ أَبِي الْعَمِيشِ، فَإِذَا أَدْرَكَ بُغْيَتَهُ، وَاخْتَرَمَتْهُ مَبِيتُهُ، دُفِنَ مَعَهُ أَدَبُهُ وَعِلْمُهُ، فَمَاتَ ذِكْرُهُ»⁽⁵¹⁾.

لكن صرخة ابن الريب المتأففة من الاكتفاء بتقليد المشرق ومماثلته كانت موجودة في الأندلس قبله، فدشنها - تأليفاً - كتاب عبادة بن ماء السماء في أخبار شعراء الأندلس⁽⁵²⁾، وابن فرج الجيانبي من خلال كتابه الحقائق الذي يقول عنه ابن حزم: إنه «عارض به كتاب الزهرة لأبي محمد بن داود رحمه الله تعالى، إلا أن أبا بكر إنما أدخل مائة باب في كل باب مائة بيت، وأبو عمر ابن فرج أورد مائتي باب، في كل باب مائة بيت، ليس فيها باب تكرر اسمه لأبي بكر، ولم يُورد فيه لغير أندلسي شيئاً، وأحسن الاختيار ما شاء وأجاد، فبلغ الغاية وأتى الكتاب فرداً في معناه، ومنها كتاب التشبيهات

(50) المقرئ، نفح الطيب، ج 1، ص 178.

(51) المصدر نفسه، ج 1، ص 157 - 158.

(52) المصدر نفسه، ج 1، ص 143.

في أشعار أهل الأندلس، جمعه أبو الحسن علي بن محمد بن أبي الحسن الكاتب⁽⁵³⁾.

هذه المؤلفات الثلاثة التي ذكرها ابن حزم في رسالته، يجمع بينها أنها تَمَحَّضَتْ للأدب الأندلسي، وضربت صفحاً عن الأدب المشرقي، من دون إعلان مهاجمته، بحسب ما هو موجود منها.

إلا أن أصوات التذمر من هيمنة الأدب المشرقي سرعان ما أعلنت نفسها في موجة من المؤلفات الأندلسية، المفصحة بالتححرر من التبعية العمياء لتلك الأصنام، والرافعة دعوى التفوق الأندلسي على المشرق، ملء أفواهها، ولعل أول هؤلاء هو ابن عبد ربه الذي اشتغل - عبر عقده الفريد - بمعارضة بعض الشعراء المشاركة، كما خصص ابن فرج الجياني كتابه الحقائق لمنافسة كتاب الزهرة لابن داود العراقي، وتابعهما ابن شهيد في «توابعه وزوابعه: التي قادته في رحلة خيالية رائدة إلى أرض الجن بأودية الإلهام، مناظرًا هناك أبرز كُتَّاب وشعراء المشرق، عبر وسطاء إبداعهم المُفْتَرِضِينَ، مُنْهِيًا كل مفاضلة أدبية معهم، إما بإعلان تفوقه، أو إجازته والاعتراف به على الأقل⁽⁵⁴⁾». ثم جاء أبو الوليد الحميري ليعلن شبه قطيعة تامة مع الأدب المشرقي الذي عبّر عن سأم الذائقة الأندلسية يومها من اجترار مكروره المستهلك، داعيًا إلى ارتياد الآفاق الإبداعية البكر، «لأنَّ أحق الأشياء بالتأليف، وأولها بالتصنيف، ما غَفَلَ عنه المؤلفون، ولم يُعَنَّ به المُصَنِّفون، مما تأنس النفوس إليه، وتلقاه بالحرص عليه⁽⁵⁵⁾»، ضاربًا المثل على ذلك بموضوع وصف الربيع، الذي «لم يعن بتأليفه أحد، ولا انفردَ لتصنيفه مُنْفَرِدٌ⁽⁵⁶⁾».

(53) المقرئ، نفع الطيب، ج 1، ص 173. وهناك كتاب بالعنوان نفسه لأبي عبد الله بن الكتاني، نشره إحسان عباس: أبو عبد الله محمد بن الكتاني، كتاب التشبيهات من أشعار أهل الأندلس، تحقيق إحسان عباس، ط 2، الشعر ديوان العرب؛ 1 (بيروت: دار الشروق، 1981).

(54) انظر: رسالة «التوابع والزوابع»، في: ابن بسام الشتريني، ج 1، ص 152 - 166.

(55) أبو الوليد إسماعيل بن محمد الحميري، البديع في وصف الربيع، اعتنى بنشره وتصحيحه عن النسخة الواحدة الموجودة بمكتبة الأسكوريال هنري بيريس (الدار البيضاء: دار الآفاق الجديدة، 1989)، ص 8.

(56) المصدر نفسه، ص 8.

مكرسًا هِمَّتَهُ ودأبَهُ لمبتكرات الأندلسيين، من معاصريه خصوصًا، متنكبًا عن أشعار المشرق المألوفة الملوكة، إذ يقول: «ولست أودعُهُ إلا ما أذكرُ لأهل الأندلس خاصة في هذا المعنى، إذ أوصافهم لم تتكرَّر على الأسماع، ولا كثر امتزاجها بالطباع، فتردُّها شيقَةً، وترودُّها تيقَةً.

أما أشعار أهل المشرق، فقد كثر الوقوف عليها، والنظر إليها، حتى ما تميلُ إليها النفوس، ولا يروِّقها منها العَلْقُ النفيس، مع أنني أستغني عنها، ولا أخرجُ إليها، بما أذكره للأندلسيين، من النثر المُبتدع، والنظم المُختَرع، وأكثر ذلك لأهل عصري، إذ لم تغبْ نوادرهم عن ذكري»⁽⁵⁷⁾.

على هذا الوتر المتذر من إهمال الأندلسيين لإبداعهم الإقليمي، الأجدر بالعناية والتدوين، وانكبابهم - في مقابل ذلك - على أدب المشرق المستهلك، يتابع ابن بسام معزوفة الحميري، من دون أن يعلن تقليده إياه، إذ يقول: «إن أهلَ هذا الأفق، أبوا إلا متابعة أهل الشرق.... وأخبارهم الباهرة، وأشعارهم السائرة، مرمى القصيدة، ومناخ الرذيلة.... فغاظني منهم ذلك، وأنفت مما هنالك، وأخذت نفسي بجمع ما وجدت من خبيثات دهري، وتتبع محاسن بلدي وعصري، غيرة لهذا الأفق الغريب أن تغور بدوره أهْلَةٌ، وتصبح بحاره مُضْمَحَلَّةً، مع كثرة أدبائه، ووفور علمائه»⁽⁵⁸⁾.

شارك ابن بسام الحميري في التأفف والضجر من الموضوعات المستهلكة، ساخراً من مطالع المعلقات المقدسة سخرية المؤمن من الأصنام الوثنية الصماء، «إذ كلُّ مُردِّدٍ ثَقِيلٍ، وكلُّ مُتَكَرِّرٍ مَمْلُولٍ، وقد مَجَّتْ الأسماع: يا دار مية بالعلياء فالسند... أما آن أن يصم صداها؟ ويسام مداها؟ وكم من نكتة أغفلها الخطباء، ورب متردم قد غادرته الشعراء»⁽⁵⁹⁾.

الواقع أن ابن حزم والحميري وابن بسام شاركوا ابن الريبب القيرواني

(57) الحميري، ص 8.

(58) ابن بسام الشثري، ج 1، ص 3 - 4.

(59) المصدر نفسه، ج 1، ص 4 - 5.

مؤاخذته الأندلسيين بإهمال تخليد إبداعهم، إلا أنهم انفردوا عنه بتشخيص هذا المرض، متواطئين على تحديد «علة الحسد» المتفشية في الأندلس - خصوصاً بين المبدعين الأحياء - سبباً في هذا الإهمال السفه لروائع أمة تضمحل وتلاشى، بين يدي أهلها النابذين للأقرب، والمحتفين بالأبعد. وفي هذا الصدد يجاري ابن حزم مساجله ابن الربيب قائلاً: «وأما جهتنا فالحكم في ذلك ما جرى به المثل السائر: 'أزهّد الناس في عالم أهله'.... ولا سيما أندلسنا، فإنها خصت - من حسد أهلها للعالم الظاهر فيهم، الماهر منهم - بأضعاف ما في سائر البلاد»⁽⁶⁰⁾.

يتوصل الحميري إلى النتيجة نفسها حين يعلل إغراء الأدب الأندلسي بالتأليف، لعزوف المصنفين عن تناوله، قائلاً: «وإنما ذلك لتضييع أهل بلدهم لأكثرها، وغفلتهم عن جلها، إنكاراً لفضلها، مدة بقاء أهلها، فإذا انقرضوا تأسفوا، بقدر ما كانوا تنسفوا، وحيث لا يجدون إلا قليلاً يغيب في كثيرها، وثماداً يغيب عند بحورها»⁽⁶¹⁾.

وطأهما ابن بسام في تعليقه تداركه ذخيرة محاسن جزيرته الآيلة إلى الانقراض، بفعل إهمال ذوي القربى الأشد مضاضة، قائلاً: «وقديما ضيعوا العلم وأهله، ويا رب محسن مات إحسانه قبله»⁽⁶²⁾.

أما ابن شهيد، معاصر ابن حزم، فإنه لم يجشم خياله عناء اختلاق تلك الرحلة الإبداعية الافتراضية التي تفاضل فيها مع أدباء العربية، عبر العصور كلها، إلا إمعاناً في تبيكيت حسدته، داخل الأندلس، ولذلك فتح لهم نافذة في قصته، حين جعل أصداء حسدهم له تسبقه إلى شياطين الإلهام، في عالم الجن، إذ قالوا له: «وقد بلغنا أنك لا تجازي في أبناء جنسك، ولا يمل من الطعن عليك، والاعتراض لك...»⁽⁶³⁾.

(60) المقري، نفح الطيب، ج 1، ص 166 - 167.

(61) الحميري، ص 8.

(62) ابن بسام الشتريني، ج 1، ص 4.

(63) المصدر نفسه، ج 1، ص 168.

لم تقتصر هذه الرؤية المتفشية بين أدباء الأندلس على هؤلاء، إذ نجد ابن زيدون يسوغ فراره من السجن، لمن أنكر عليه ذلك، قائلاً: «فَنظَرْتُ مُفَارِقَةَ الْوَطَنِ، إِذْ قَدِيمًا ضَاعَ الْفَاضِلُ فِي وَطْنِهِ، وَكَسَدَ الْعِلْقُ الْغَبِيطُ فِي مَعْدِنِهِ»⁽⁶⁴⁾.

مهما يكن، تكثفت أصوات هذه الحركة الوطنية المناهضة لتقديس الأدب المشرقي، وإهمال الأدب الأندلسي، حتى لا تكاد تجد كتاباً يؤلف في الأندلس - بمبادرة من الكاتب، أو بإيعاز من الحكام - إلا وهو معارض لنظير مشرقي، يسعى للتفوق عليه. وإذا كانت هذه الأصوات الداخلية تشكو حسد الأندلسيين لمبدعيهم، وإهمالهم لتخليد مآثرهم، محاولة هي أن تعوّض النقص، وترفع - بالفعل - من شأن معاصريها الجديرين بذلك وأكثر، فقد تجاوبت مع هؤلاء أصوات إخوانهم المهاجرين في بلاد المشرق، رافعين التحدي ومعلنين التصدي، لازدراء المشاركة وتعاليمهم عن كل ما هو أندلسي، لمجرد أنه أندلسي، بدافع الحسد حيناً، والجهل أحياناً أخرى.

لكن من الإنصاف الاعتراف هنا بأن لحكام المشرق ومتنفذي مثقفيه - ممن لا يخافون مزاحمة وافدي الأندلس والمغرب المتألقين - دوراً كبيراً في تأليف أمّهات المُدَوَّنَاتِ الأندلسية الخالدة التي كُتِبَتْ في المشرق، مثل: جذوة الحميدي، ومغرب اليسع بن عيسى بن حزم، ومطرب ابن دحية ومغرب ابن سعيد ومعجب المراكشي ونفح المقرئ.

من الملحوظ أن هذه العناوين كلها طافحة - زهواً - بهذا المنجز الإبداعي الأندلسي، المؤلف - غالباً - في مناخ السجال المحتدم بين المشرق والمغرب عمومًا، والأندلس خصوصًا.

إذا اكتفى أغلب هؤلاء بتقديم الأدب الأندلسي للمشاركة، من دون الدخول في المهاترات، ربما احتراماً للبلد المضيف وللموعز بالتأليف، فإن ابن دحية أبدى امتعاضه، ولم يتمالك غضبه، أمام إحساسه بثقل وطأة التعصب الأعمى لدى بعض المشاركة تجاه الإبداع الأندلسي؛ فهو يعقّب على شعر

(64) ابن بسام الشتريني، ج 1، ص 219.

يحيى الغزال ، مستحضراً القصة الآنفه، قائلاً إنه لو نُسب إلى أحد شعراء المشرق «لاستغرب له، وإنما أوجب ذلك... أن كان أندلسياً، وإلا فما له أخمل؟ وما حق مثله أن يُهْمَل»⁽⁶⁵⁾. ثم يصرخ ملء فمه، محتجاً: «يا لله لأهل المشرق... قولة غاص بها شرق! هلاً نظروا إلى الإحسان بعين الاستحسان، وأقصروا عن استهجان الكريم الهجان، ولم يُخرجهم الإزراء بالمكان، عن حد الإمكان؟ لئن أزهقت أبصارهم البصرة، وأرقتها الرقنان، فقد درجنا نحن بحديث مرج البحرين يلتقيان، فإن منهما مخرج اللؤلؤ والمرجان»⁽⁶⁶⁾.

ما يؤخذ هذه الأصوات المعترزة بأندلسيتها في الداخل والخارج، والمحتجة على أطراح إبداع هذه الجهة، من طرف أهله في المغرب والمشرق، هو أن المفاضلة بين الأدباء، هنا وهناك، ما عادت تقف عند حد المماثلة، اغتباطاً بتلك الدرجة، بل أصبحت تصرح بتفضيل الطرف الأندلسي على الطرف المشرقي، أينما كانت موازنة، وفي أي موضوع، فابن بسام يقول إن الأندلس «لا يكاد بلد منها يخلو من كاتب ماهر، وشاعر قاهر، إن مدح فما كثير بكثير، وإن هجا أجزّ لسان جرير، وعدا عدياً عن مدح ذويه، وأنسى جرولاً العواء في إثر قوافيه، وإذا تغزّل أزيى على الساحرات فتوناً، وأزرى بالغانيات مجوناً»⁽⁶⁷⁾. وعن ابن سارة يقول إن أبا منصور الثعالبي لو «رآه، أو سمع شيئاً ممّا انتحاه، لأضرب عن ذكر كثير ممن به أغرب، كابن سكرة، وابن لثكك، ومن سلك ذلك المسلك»⁽⁶⁸⁾. وعن الشاعر نفسه، يقول الفتح بن خاقان: إنه «إن شَبّهَ فالمُعْتَرِّياتُ واجمة، أو أغربَ ببديعية فالمَعَرِّياتُ راغمة»⁽⁶⁹⁾. ويقول ابن دحية يقول: «إن من شعراء الأندلس، الذين فاخرت بهم شعراء العراق...

(65) أبو الخطاب عمر بن الحسن بن دحية، المطرب من أشعار أهل المغرب، تحقيق إبراهيم الأبياري، حامد عبد المجيد وأحمد أحمد بدوي، مراجعة طه حسين (بيروت: دار العلم للجميع، (1955))، ص 145.

(66) المصدر نفسه، ص 145.

(67) ابن بسام الشتريني، ج 1، ص 38.

(68) المصدر نفسه، ج 2، ص 496.

(69) أبو نصر الفتح بن محمد بن عبيد الله بن خاقان، قلائد العقيان ومحاسن الأعيان، حققه وعلق عليه حسين يوسف خربوش، ج 4 (عمان: مكتبة المنار، 1989)، ج 1، ص 145.

وسارت أشعاره سير الأمثال في الآفاق، الشاعر الرقيق أبو الحسن بن عطية ابن الزقاق⁽⁷⁰⁾.

رافق هذا الإحساس بالتفوق على المشرق كتاب الأندلس، حتى الرمي الأخير من حياة هذا الفردوس المفقود، إذ يقول المقري: إن أقلام أبي يحيى بن عاصم متفوقة «فيما يملئ عليها من البيان، الذي يقر له بالتفضيل الملك الضليل، ويشهد له بالإحسان حسان، ويحكم له يبري القوس، حبيب بن أوس، ويهيم بما من الأساليب عنده، شاعر كندة، ويستمطر سحبه الثرة، فصيح المعرفة، إلى مثور تزيل الفقر فقره، وتدر الرزق درره، لو أنه إلى قس إباد لشكر في الصنعة أياديه، واستمطر سحبه وغواديه، أو بلغ إلى سخبان لسكره، ولا فارقه عشيتة ولا سكره، ولو رآه الصابئ لأبدى إليه من صوته ما أبدى، أو سمعه ابن عباد لكان له عبداً، أو بلغ بديع الزمان لهجر بدائعه، واستنزر بضائعه، أو أتحف به البستي لا تخذه بستاناً، أو عرض على عبد الحميد لأحمد من صوبه هتاناً، فأعظم به من عاد لا ترقى ثنيته، ولا تحاز مزيتته، ولا يرجم أفعه، ولا يكتم حقه»⁽⁷¹⁾.

إذا كان هذا رأي نقاد الأندلس وكتابها في مبدعيها، فيبدو أنه لم يكن افتتاً على هؤلاء المبدعين، فإذا كان الأمير المظفر بن الأفطس - في عصر الطوائف - يستحث عبقریات شعراء بلاطه، بقوله: «من لم يكن شعره مثل شعر المتنبي وشعر المعري، فليسكت، لا نرضى بدون ذلك»⁽⁷²⁾، فإننا نجد أبا بحر صفوان بن إدريس المرسى التجيبي - بعد ذلك في العصر الموحدى - يقرظ بطاقة الوزير أبي جعفر الوقشي (ت 574هـ / 1178م) التي خاطبه بها، معتبراً أنها:

لو جاد فكرُ ابنِ الحسينِ بمثلها صَحَّتْ بُبُوَّتُهُ لَدَى الشَّعْرَاءِ⁽⁷³⁾

(70) ابن دحية، ص 100.

(71) المقري، أزهار الرياض، ج 1، ص 175.

(72) ابن بسام الشتريني، ج 2، ص 379.

(73) أبو بحر صفوان بن إدريس التجيبي، زاد المسافر وغرة محي الأدب السافر: أشعار الأندلسيين من عصر الدولة الموحدية، أعده وعلق عليه عبد القادر محداد (بيروت: دار الرائد العربي، 1980)، ص 94.

هذا يعني أن «المتنبي مالى الدنيا، وشاغل الناس»، أصبح هو المفتقر إلى مماثلة شعره لإبداع الأندلسيين، وليس العكس صحيحًا.

على كل حال، لا تقف دعوى التفوق على شعراء المشرق عند المتنبي، وهو من أعلى قمم الإبداع العربي عمومًا، بل تتوغل في غيابات العصر الجاهلي، إلى جد شعراء العربية امرئ القيس، حين يقول أبو بحر عن صديقه ابن مرج الكحل، وهو إن لم يكن أميًا، فنصف أُمي:

أما والذي أَعْطَاكَ فِي الشَّعْرِ غَايَةً أَمَانِي ابْنِ حَجْرٍ عَنْ مَدَاهَا رَوَّائْتُ⁽⁷⁴⁾

يبدو أن ابن مرج الكحل لا يستنكف من دعوى التفوق هذه، ولا يتواضع أمام جلالها، بل يدّعيها لنفسه ويوسع مجالها:

نَطَقْتُ فَأَفْحَمْتُ الْعِرَاقَ بِلَاغَةً وَأَخْرَسْتُ مِنْ تَخْوِي السَّرَاةَ خِرَاسَانُ
وَلَوْ سَمِعْتُ سَمْعًا عَكاظَ بِلَاغَتِي لَمَا جَزَرَ الْأَذْيَالُ فِي الدُّهْرِ سَحْبَانُ
وَلَوْ كُنْتُ فِي جِيلِ الْأَوَائِلِ لَمْ يَكُنْ لِيَذْكُرْ بِالْإِحْسَانِ فِي الشَّعْرِ حَسَّانُ⁽⁷⁵⁾

ويقول إدريس بن اليمان في المأمون بن ذي النون:

وَحَذَّهَا تَجَرُّ إِلَيَّ حُسْنِهَا «أَتَهْجُرُ غَانِيَةً أَمْ تُلِمُ؟»
لَوْ اعْتَرَضْتُ لَزْهِيرَ الْبَدِيعِ سَلَا عَنْ بَدَائِعِهِ فِي هَرَمِ
وَلَوْ خَطَرْتُ بِحَبِيبِ بْنِ أَوْسٍ طَوَى كُلَّ مَا حَاكَ فِي الْمَعْتَصِمِ⁽⁷⁶⁾

يختزل الأعمى التُّطَيْلِي زمن الإبداع المشرقي، من أمير شعراء معلقاته: امرئ القيس، إلى آخر من يشار إليه بالبنان من مبدعي العصر العباسي: مهيار الديلمي (ت 428هـ/ 1047م)، معلنا تفوقه على الأول والآخر وما بينهما:

أَيُّ ابْنٍ بَابَكَ أَوْ مَهْيَارُ مِنْ مَدَحٍ نَسَقْتُهَا فَيْكَ نَسَقَ الْأَنْجُمِ الزُّهْرِ؟

(74) التنجبي، ص 103، ومحمد بن شريفة، أديب الأندلس أبو بحر التنجبي: عمر قصير وعطاء غزير 561 هـ/ 598 هـ ([الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة]، 1999)، ص 127.

(75) التنجبي، ص 127.

(76) ابن بسام الششتري، ج 3، ص 218.

أشدو فَيُلْقِي ابْنُ حَجَرٍ بِالْمَقَالِدِ لِي وَالذَّهْرُ يَغْلَمُ أَنَّ الدَّرَّ لِلْحَجَرِ⁽⁷⁷⁾

هكذا يتجلى أن الأندلس ما عادت تستحي من مجاهرة حواضر المشرق الكبرى بدعوى التفوق الإبداعي عليها، وإعلان الاكتفاء الذاتي في هذا المجال، حتى ما عاد وافدو علماء العراق إليها، إلا كمثل «من يحمل التمر إلى هجر»، بحسب قول ابن دراج الذي لم تنسه حفاوته بصاعد البغدادي أن يستحضر الذات الأندلسية التي أصبحت - في الحقيقة - لا تواري تضخمها، فاسمعه يقول:

وَأَهْدَتْ لَهُ بَغْدَادُ دِيوَانَ عِلْمِهَا هَدِيَّةً مِنْ وَالِيٍّ وَتُخْفَةً مِنْ حَيٍّ
فَكَانَتْ كَمَنْ حَيًّا الرِّيَاضُ بِزَهْرَةٍ وَأَهْدَى إِلَى صُنْعَاءٍ مِنْ نَسْجِهَا وَشَيْئًا⁽⁷⁸⁾

إن ما يتولد من هذه التدايعات المتأبئة على الحصر هو أن السجال بين الأندلس والمشرق حُسم - في النهاية - لمصلحة الأخيرة، إذ لم يزد لها طول عمر المفاضلة إلا ثقة في النفس، وإصرارًا على انتزاع الاعتراف بها، وبمزعها الأدبي المتميز بتميز مكانها وإنسانها، إذ لكل بيئة خصوصيتها البلاغية. وقد اخترعت الأندلس في الأدب طرائقَ قَدَدًا، كل منها قائمة بذاتها، فما عاد شعراؤها يقلدون المتنبّي أو أباتمام، وإنما صاروا يحتذون طريقة ابن هانئ الأندلسي (ت 368هـ/ 979م) مثلاً، إذ يقول ابن بسام أبا عبد الله محمد بن الين «أحد الشعراء المجيدين، كان بحضرة بطليوس، مستطرف الألفاظ والمعاني... وكان يميل إلى طريقة محمد بن هانئ، على أن أكثر أهل وقتنا، وجمهور شعراء عصرنا، إليها يذهبون، وعلى قلبه وجدتهم يضربون»⁽⁷⁹⁾.

يقول في مكان آخر، معلقًا على الأسلوب التصويري لدى أبي الربيع سليمان بن أحمد القضاعي، «وإنما احتذى أبو الربيع في هذه التشبيهات طريقة محمد بن هانئ وسلاسته، فضلًا عنها»⁽⁸⁰⁾.

(77) ابن بسام الشتريني، ج 2، ص 443.

(78) المصدر نفسه، ج 1، ص 42.

(79) المصدر نفسه، ج 2، ص 474.

(80) المصدر نفسه، ج 3، ص 319.

ما دام ابن بسام لا يربط متابعة طريقة ابن هانئ بشعراء بلده، وإنما يربطها بشعراء عصره، فالباب مفتوح لأن يكون مُجَايِلُوه من المشاركة ضمن مريدي طريقته، وهذا الاحتمال إن لم يصرح به في حق ابن هانئ، فإنه يكاد يصرح به في حق ابن دراج القسطلي الذي يمثل أهم مدارس الشعر في الأندلس، بشهادة أهلها، و«أهل مكة أدرى بشعابها»، حيث يرى ابن حزم: أنه لو لم يكن لهم «من فحول الشعراء إلا أحمد بن محمد بن دراج القسطلي، لما تأخر عن شأو بشار بن برد، وحبيب والمتنبي»⁽⁸¹⁾.

بينما يرى ابن بسام أنه كان في وقته «لسان الجزيرة شاعراً، وأولاً حين عدّ معاصريه من شعرائها المشهورين، وآخر حامللي لوائها، وبهجة أرضها وسمائها، وإسوة كتابها وشعرائها.... وسار نظمه ونثره في الأفاصي والأداني مسير الشمس، وأحد من تضاءلت الأفاق عن جلالة قدره، وكانت الشام والعراق أدنى خطى ذكره»⁽⁸²⁾.

في نهاية هذا المقتبس ما يوحى بأن دَوِيَّ سمعة الرجل، وربما تأثيره، تجاوز الأندلس إلى ما وراء العراق و الشام.

ينضاف إلى مدرستي ابن هانئ، وابن دراج، مدرسة ابن خفاجة الذي حلاه صاحب المسهب بأنه «هو اليوم شاعر هذه الجزيرة، لا أعرف فيها شرقاً ولا غرباً نظيره»⁽⁸³⁾، وقد كان زعيم ما عُرف بعدُ بمدرسة بلنسية⁽⁸⁴⁾ التي استمر تأثيرها حتى أواخر الدولة النصرية، حيث كان ابن زمرك من مريديها، فوصف شعره بأنه «مُتَرَامٍ إِلَى نَمَطِ الإِجَادَةِ، خَفَاجِي النَزْعَةِ»⁽⁸⁵⁾.

(81) المقري، نفح الطيب، ج 1، ص 178.

(82) ابن بسام الشتريني، ج 1، ص 34 - 35.

(83) ابن سعيد المغربي، ج 2، ص 297.

(84) انظر: عبد الواحد بنصيح، «المدرسة البلنسية في الشعر: بحث في الأشباه والنظائر» (أطروحة دكتوراه، كلية الآداب، أكّدال، الرباط، 2000). أنجز أطروحة دكتوراه، عن المدرسة ذاتها.

(85) المقري، أزهار الرياض، ج 2، ص 9.

كان من ضمن مرديها - أيضًا - ابن الزقاق: علي بن عطية البلسني (ت 528هـ / 1134م) الذي كان «لشعره تَعَشُّقٌ بالقلوب، وَتَعَلُّقٌ بالسمع، وأعانه على ذلك - مع الطبع القابل - كونه استمد من خاله أبي إسحاق ابن خفاجة، ونزع منزعه.... في حسن تَهْدِيَةٍ، واحتياله على أَنْ يُظْهِرَ الْخَلْقَ فِي حِلْيَةِ الْجَدِيدِ، فلله دره!»⁽⁸⁶⁾.

فأمام هذه القامات السامقة التي أنبتتها تربة الأندلس، وما راكموه - مع غيرهم - من منجز إبداع، يتسم بالغرابة طابعًا مميزًا، لم يبق للمشرق بد من الاعتراف بالخصوصية الإبداعية لهذه الجزيرة. وإذا كان أدباء مصر لم يعترفوا بموازية إبداع يحيى الغزال لخمريات أبي نواس، إلا بعد مُكَايَرَةٍ، وعلى مضض، كما رأينا سابقًا، فإننا أمام قصة أخرى بدأت بـ «الإزراء بالمكان»، كما يقول ابن دحية، ولكن أبطالها سرعان ما انبهروا واعترفوا بلا تعصب ولا عناد.

بعد ما يروي ابن خيرة المواعيني قصة أولئك الأدباء المصريين، مع خمرية الغزال، يشفعها بقصة الحجاج بن عبد الله التاكرني الذي حج، وحضر بمكة مجلسًا لبعض الأدباء، فاستغربوا فصاحته، فساءل كهل معتبر بينهم: «وبتلك المطالع الحُشن، من يفوه بمنطق اللُسن؟ فقلتُ: ومن حرَّم كلام العرب على كلِّ ناطق بلغتها، متحلٍّ بحليتها؟ فقال ذلك الكهل: أفيهم اليوم من يجيد قول الشعر؟ فقلتُ: الزمان وَلُوْدُ، فقال: أنشدنا شيئًا من أساليب الشعراء المطبوعين، فقلتُ: إن عبد الجليل بن وهبون المرسي يقول:

وَمَشْغُولَةٌ بِالْكَأْسِ تَحْسَبُ أَنَّهَا سَمَاءٌ عَقِيقِي زُيْنَتْ بِالْكَوَاكِبِ
بَنَتْ كَغَبَةِ اللَّذَاتِ فِي حَرَمِ الصَّبَا فَحَجَّ إِلَيْهَا اللَّهُوْ مِنْ كُلِّ جَانِبِ

فقالوا: أوه!... هذا صنُعُ الخاطر حَادِقُ الوصف، إذ وَصَفَ مَجْلِسَ شَرْبِهِ بتخييلٍ مقامنا هذا من الكعبة والحَرَمِ والحِجِّ. فقال أحدهم: زدنا شيئًا، فلنا بأبرح الشوق، إلى الشبع من هذا الذوق، فقلتُ: قال ابن وضاح:

(86) ابن سعيد المغربي، ج 2، ص 261.

قِفْ بالكثيبِ لَعَيْرِكَ التَّائِبُ إِنَّ الكَثِيبَ هَوَى لَنَا مَحْبُوبُ
يا ظاعنينَ لَنَا عليكم وقفةٌ ولكم علينا زَفْرَةٌ ونَحِيبُ
تَخْلُو المَنَازِلُ والديارُ من الهَوَى أبداً وتغمرُ أضلَعُ وقلوبُ

فقال: أيجري إليكم جدول من ماء الفرات؟ هذه والله أنفاس العراق وحلاوة بغداد، فقل وزد يا طيب الخبر، فقلتُ.... فقالوا: حشبناء، حشبناء، لا جرم أنه لا يفوتكم أحد بالشعر، فقلتُ: إن على سائلنا أن نسأله: أنشدونا لأهل عصركم من صنعتكم، فقال ذلك الكهل: فسد الزمان، وذهب الرجال، ويكفيك ما بلغك لمن تقدم من أهل هذه البلاد، وتنادى الناس بالرحيل فافترقنا» (87).

هذا اعتراف صريح من المشرق في هذه الفترة، لا يتفوق الأندلس بإبداعها المعجب المغرب فحسب، وإنما أيضًا بجفاف نبع الإبداع المشرقي في ذلك العصر، وشتان بين الأندلسي الذي أجاب السؤال المتحدي بأن الزمان ولود، والكهل المشرقي المُعترف بعقم زمانهم.

هذا ما يؤكده شاهد آخر من أهل المشرق، هو ابن فضل الله العمري (ت 749هـ / 1348م) الذي كلف نفسه بالرد على ابن سعيد بعد أكثر من قرن، مفضلاً المشرق على الأندلس في أبعاد المفاضلة المكانية والحضارية والاقتصادية، غير أنه لم يستطع إلا أن يعترف للأندلسيين بالتفوق والتميز في مجال الأدب خاصة، حين قال: «وبجميع ما ذكرناه، للشرق على الغرب الفضل بلا نزاع، وبه القول الفصل بلا دفاع، فكأنَّ موضع البحر بالشرق زيادة فيه، وموقع البحر بالغرب نقصاً فيه...»

أهل المغرب أحسن رقمًا لدياجة الألفاظ، وأهل المشرق أحكم لقواعد المعاني، لأن الغالب على أهل المغرب العربية، وما هو منها من النظم والنثر، والغالب على أهل المشرق المعقولات وما هو منها، وإن كان في المشاركة من لا يقصر غاية.... ولكن لأهل الأندلس لطائف دقت عن تلك الأفهام، وركت عن مزاج ذلك الكلام، وإن كان من المشرق أصل ما عندهم من الأدب، فففي

(87) الحيا، ص 398 - 399.

السلافة معنى ليس في العنب، فلقد لطفوا مسالك الأدب، وأفادوا بشرَف الحضارة مَحاسن العرب، وقلبوا الأعيان، وسَحروا الألباب بالبيان، فجاءوا بأعجب العجب، وزادوا بحسن السبك خالص الذهب، وإن كان الشرق قد أنتج من طبقة أهل الأندلس من لا يحجم به المُفاخر، ولا تحجب به المُفاخر، ولكن للأندلس لطائف أعلق بالقلوب، وأدخل على النفوس في كل أسلوب.

أما العلوم العقلية.... فلا نزاع في تقدم أهل المشرق فيها، وإن كان قد نشأ له بالغرب أناس، وبرقت له في الأندلس على عهد الحكم بن هشام لامعة، فالشرق فيه لا يُكابر ولا يُكاثِر، ولا يُناضل ولا يُناظر⁽⁸⁸⁾.

هذه شهادة عظيمة، تستكنه جمالية الإبداع الأدبي في الأندلس التي لخصناها في ظاهرة «الإغراب»، مترعًا مميزًا للأندلسيين، جعلهم يُعَبِّروْنَ عن جوهر خصوصيتهم بابتكار فن الموشحات، التي هي: «زُبْدَةُ الشَّعْرِ ونُخْبَتُهُ، وخُلَاصَةُ جَوْهره وصفوته، وهي من الفنون التي أغرب بها المَغْرِب، على أهل المَشْرِق، وظهروا فيها كالشمس الطالعة، والضيء المَشْرِق»⁽⁸⁹⁾.

هكذا انقلبت الآية، فما عاد ماء الفرات، وثرى بغداد، وصبا نجد، منابع للإلهام، وطوابع للإبداع، فبعدهما كان أبو علي الحسن بن مضاء القرطبي، أحد شعراء بني جهور، يوصف بأن «لشعره ديباجة عراقية ورقة حجازية»⁽⁹⁰⁾، ويوسم أبو الأصبغ عبد العزيز بن عبد الرحمن «الناصر الأموي» بأن شعره «عراقي المشرع نجدى المتنزع»⁽⁹¹⁾، وأبو القاسم محمد بن عبد الله بن الجعد الفهري، وزير الرازي بن المعتمد بن عباد، المتوفى بعده (515هـ/ 1121م)، يُحَلَّى بأنه «جمع طبع العراق وصنعة الحجاز»⁽⁹²⁾، وابن عمار يعتذر لصديقه

(88) أبو العباس أحمد بن يحيى بن فضل الله العمري، في الإنصاف بين المشرق والمغرب: قطعة من مسالك الأبصار في ممالك الأمصار، لابن فضل الله العمري، دراسة وتحقيق زينب طاهر ساق الله (بيروت: دار المدار الإسلامي، 2004)، ص 195 - 196.

(89) المقرئ، نفح الطيب، ج 2، ص 250.

(90) ابن سعيد المغربي، ج 1، ص 55.

(91) المصدر نفسه، ص 128.

(92) المصدر نفسه، ص 163.

أبي عيسى بن لبون عن عدم القدرة على مجاراته قائلاً:

لكن عجزتُ فما استقلَّ ينشأني ماء الفرات ولا ثرى بغداد⁽⁹³⁾

بعد هذا كله، نجد - إضافة إلى كلام العمري وغيره - ابن سناء الملك (ت 608هـ / 1212م)، يقارن موشحاته بموشحات الأندلس، معترفاً بالتقصير، لكونه لم يتنفس عبق الأندلس: «وكيفما كانت موشحاتي، تكون لتلك الموشحات - (الأندلسية) - كظلمها وخيالها، وأشهد أنها ناقصة عن قدر كمالها، واعذر أخاك، فإنه لم يولد بالأندلس، ولا نشأ بالمغرب، ولا سكن بإشبيلية، ولا أرسى على مرسية»⁽⁹⁴⁾.

الخلاصة العامة لهذا المبحث هي أن الأندلس لم تحقق التفوق على المشرق والاستقلالية عنه في الأدب وحده، وإنما انتهى بها المطاف إلى رد بضاعة المشرق إليه، في جميع حقول المعرفة؛ فكما بلورت الأندلس مدرسة أدبية متميزة، بلورت كذلك مدارسها الخاصة على أكثر من صعيد، فـ «لواقعية النقدية الرشدية لم تكن امتداداً لنفس النزعة عند ابن باجة وابن طفيل فحسب، بل كانت تنويجاً لتيار نقدي ظل يتحرك في اتجاه واحد، هو اتجاه رد بضاعة المشرق إلى المشرق»، في الفقه مع ابن حزم، في النحو مع ابن مضاء، في التوحيد مع ابن تومرت، في الفلسفة مع ابن رشد⁽⁹⁵⁾.

ثم يزيد الجابري في توسيع مشمولات هذا الاتجاه مكاناً وزماناً ومعارف ورموزاً، موضحاً ملامحه بصورة أجلى وأوفى، إنه «الاتجاه التجديدي الذي عرفته الأندلس والمغرب، منذ أوائل القرن الخامس الهجري نفسه مع ابن حزم، الاتجاه الذي تكشف عن مشروع ثقافي عام، يرمي إلى إعادة تأسيس

(93) ابن بسام الشتريني، ج 2، ص 238.

(94) أبو القاسم هبة الله بن جعفر بن سناء الملك، دار الطراز في عمل الموشحات، تحقيق جودت الركابي، ط 3 (دمشق: دار الفكر، 1980)، ص 39.

(95) محمد عابد الجابري، نحن والتراث قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، ط 4 (بيروت؛ الرباط: المركز الثقافي العربي، 1985)، ص 43.

البيان على البرهان، لقد أبرزنا في هذا الاتجاه طابعه العقلاني النقدي، وكشفنا الغطاء عن وحدة التفكير التي تجمع أقطابه: ابن حزم 'نقديته'، وابن باجة وابن رشد 'عقلانيته'، والشاطبي 'أصوليته'، وابن خلدون 'تاريخيته'. ويمكن أن نضيف آخرين مثل: ابن مضاء القرطبي في ميدان النحو، وابن بطال في ميدان الفلاحة التجريبية، والبطروجي في ميدان الفلك، إلى آخرين غيرهم»⁽⁹⁶⁾.

يمكن أن يُضاف ضمن الآخرين الذين سكت عنهم الجابري: ابن عربي الحاتمي (ت 638هـ / 1241م) في مجال التصوف، إذ يقتحم معترك هذه المفاضلة، مرجحاً «كفة المغرب، على كفة المشرق، في الكفاءة الروحية، والوظائف الكونية الغيبية»⁽⁹⁷⁾.

في هذا السياق، يؤكد أن «رجال الفتح - الذين بهم يفتح الله على قلوب عباده ما يفتح من المعارف والأسرار وعددهم 24 - منهم ببلاد المشرق أربعة، ومنهم ببلاد المغرب ستة..»⁽⁹⁸⁾.

كما أن «فتح المغرب لا يجاريه فتح، لأن حظه من الزمان الوجودي الليل، وهو المقدم في الكتاب العزيز على النهار في كل موضع... فالحمد لله الذي جعل فتح المغرب فتح أسرار، فلا تفتض أبكار الأسرار إلا عندنا، ثم تطلع عليكم في مشارقكم ثياب قد فرضن عدتهن»⁽⁹⁹⁾.

يعزز هذه الدعوى النظرية بتطبيقات عملية واضحة، حين يظهر نفسه - من

(96) محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية، نقد العقل العربي؛ 2 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1986)، ص 558.

(97) سعاد الحكيم، «علاقة المشرق بالمغرب.. نموذج ابن عربي»، ورقة قدمت إلى الندوة التي نظمتها مجلة العربي الكويتية تحت عنوان «حوار المشاركة والمغاربة.. الوحدة في التنوع»، 4 - 6 كانون الأول/ ديسمبر 2004، نشرت في كتاب: حوار المشاركة والمغاربة: الوحدة في التنوع، كتاب العربي؛ 65 (الكويت: وزارة الثقافة، 2006)، ص 171.

(98) المصدر نفسه، ص 170 - 171.

(99) محي الدين بن عربي، رسائل ابن عربي، وضع حواشيه محمد عبد الكريم النمري (بيروت: دار الكتب العلمية، 2007)، ص 262 - 263.

خلال رسالته الدرة الفاخرة - مجرد تلميذ لعشرات المشايخ في المغرب⁽¹⁰⁰⁾، بينما يظهر نفسه - في المقابل - في رسالة التجليات - شيخاً لعشرات من أكابر مشايخ متصوفة المشرق، حين يلتقي بكل منهم، بعد موتهم - طبعاً - في مقامات التجليات المختلفة، فيتلمذون بين يديه، ويعترفون بنقص معارفهم أمام فيوضاته الربانية، بمن فيهم الشبلي، والجنيد، والسري، وابن عطاء الله الذي يخاطب ابن عربي: «بورك فيك يا أستاذ»⁽¹⁰¹⁾.

هذه الرحلة الروحية الصوفية، ربما تكون وجهاً آخر لرحلة ابن شهيد الخيالية الأدبية، عبر رسالته التوابع والزوابع، فكلتاهما تندرج في سياق المفاضلات الأندلسية المشرقية، بحسب مجالها المخصوص.

في الختام نرتقي بهوية الأديب - كما يرتقي ابن عربي بهوية العارف - «فوق الصراع حول شرق وغرب، باعتبارها 'شجرة' لا شرقية ولا غربية، في تمام الاعتدال، لا تميل عن عرض إلى شرق، فيحاط بها علمًا، ولا إلى غرب، فلا تعلم رتبته»⁽¹⁰²⁾؛ إذ قيمة المكان تتحدد بتحقيق المكانة فيه، «فالمكان الذي لا يؤنث، لا يعول عليه»⁽¹⁰³⁾.

تشيم عين ابن عربي وعيوننا أيضًا البرق في ذاته، متعاليًا في سناه عن الجهات والمواقع الترايبية:

رَأَى الْبَرْقَ نَجْدِيَا فَحَنَّ إِلَى نَجْدٍ وَلَوْ لَاحَ غَرْبِيَا لَحَنَّ إِلَى الْغَرْبِ
فَلِإِنَّ غَرَامِي بِالْبُرَيْقِ وَلَمْحِهِ وَلَيْسَ غَرَامِي بِالْأَمَاكِينِ وَالتُّرْبِ⁽¹⁰⁴⁾

(100) انظر: محي الدين بن عربي، مختصر الدرة الفاخرة فيما انتفعت به في طريق الآخرة، تحقيق محمد أديب الجادر (عمان: دار الفتح للدراسات والنشر، 2006).

(101) انظر: «رسالة التجليات»، في: ابن عربي، رسائل ابن عربي، ص 337 وما بعدها.

(102) الحكيم، ص 183.

(103) انظر: «رسالة الذي لا يعول عليه»، في: ابن عربي، رسائل ابن عربي، ص 198.

(104) محي الدين بن عربي، ترجمان الأشواق، ط 3 (بيروت: دار صادر، 2003)، ص 34.

ثانيًا: الأندلس وأفريقيا: حوار الجوار

إن مصطلح العُدوتَيْن يبقى نسبي الدلالة ما لم يُحدّد بمخصّص، لأن كلّ واحدة منهما عُدوة دُنيّا عند أهلها، وعُدوة قصوى عند نظيرتها الموازية لها. هنا يجب التنبيه إلى أن كلمة العُدوة أو بَرّ العُدوة، إذا أطلقها الأندلسيون تشمل عُدوتَيْن: جنوية، يجسدها المغرب الأقصى، وشرقية، تمثلها تونس، أو ما كان يعرف قديمًا بأفريقيا. وهكذا ستكون الأندلس بالنسبة إلى المغرب ضفة شمالية، وبالنسبة إلى تونس ضفة غربية.

نحن هنا سنبدأ بسجال الأندلس مع عُدوته الشرقية: أفريقيا، لأن مدونتنا أسبق زمنيًا في حوارها مع هذه الوجهة، حيث كانت رسالة ابن الرّيب القيرواني إلى الأندلسيين هي القادح الأول لشرارة السجال الثقافي بين هاتين العدوتين؛ فقد اتّبع صاحبها خطابًا ملتبسًا، يشي - في ظاهره - بالغيرة والامتناع للأندلس، منطلقًا من الاعتراف بأن بلده قرارة كل فضل ومقصد كل طرفة ومورد كل تحفة، مع ما يتسم به من رواج سوقه التجارية والاقتصادية، ومع «كثرة علمائه ووفور أدبائه وجلالة ملوكه ومحبتهم للعلم وأهله، ورفعهم من رفعه أدبه، وكذلك سيرتهم في رجال الحرب، مؤسسًا على هذا الجو المشجع، نتائج إبداعية، تلائم تلك المقدمات، حيث «شَجَّعَ الْجَبَّانُ، وَأَقْدَمَ الْهَيَّانُ، وَنَبَّهَ الْخَامِلُ، وَعَلِمَ الْجَاهِلُ، وَنَطَقَ الْعَبِيُّ، وَشَعَرَ الْبَكِيُّ، وَتَنَافَسَ النَّاسُ فِي الْعُلُومِ»، إلا أنه رتب على تلك المقدمات الحافزة، وما نتج منها من رواج وحراك معرفي وإبداعي، نتائج أخرى مخيبة، لا توافق سياقها، متمثلة - بحسب زعمه - في غياب حركة تدوين مُرافقة لفقرة ذلك النشاط تُخلّده، وتُخلّد من خلاله مآثر متجيه من العلماء، ومشجّعيه من الأمراء، مخالفين بذلك ما درجت عليه سائر الأمم والأمصار، من الحرص على تخليد مآثرها، ساخرًا من اكتفاء الأندلسيين بمعارضة المشاركة وتقليد إبداعهم⁽¹⁰⁵⁾.

(105) انظر: «رسالة ابن الرّيب»، في: ابن بسام الشتريني، ج 1، ص 81 - 83.

هكذا فهم أبو المغيرة ابن حزم أن كلام ابن الريب القيرواني يضمّر الإزراء بأهل الأندلس، أكثر ممّا يُظهر الاعتراف بفضلهم وعبقريتهم، لأنّ خواتم خطابه تناقض فواتحه، معتبراً أنه ارتكب غاية المحال، «وهو إتيان الضدين في حال»⁽¹⁰⁶⁾.

ربما من اللافت أن أبا المغيرة بنى ردّه على النسق ذاته الذي اعتمده سابقه، إذ بالغ في الإعلاء من قدر الكاتب القيرواني، والتنويه بمكانته العلمية وقدراته البيانية، شاكراً له غيرته المزعومة على تراث الأندلس المعرّض للضياع، جرّاء إهمال ذويه لتخليده، وتجافيفهم عن تدوينه، إلا أنه في النهاية يواجه ابن الريب بأن نفيه المطلق لوجود أي مجهود أندلسي في هذا الاتجاه، يمثل تجاهلاً أكثر منه جهلاً، وهو ينطوي على نية غير بريئة لتغيب المنجز الأندلسي، أكثر منه غيرة وامتناعاً له، «وعلى كل حال، فقد نادينا لو أسمعنا، وطرنا لو وقعنا، ولكنّ ما أشبهنا بالغريبة، التي خيرها يُدْفَنُ، وشرّها يُعْلَنُ، يُتَعَبُ أَحَدُنَا نَفْسَهُ، وَيُزْهِفُ حِسَّهُ، وَيُعَارِضُ السِّيفَ بِفَهْمِهِ، وَالْبَحْرَ بِعِلْمِهِ، وَالنَّارَ بِذِكَاثِهِ، وَالزَّمَانَ بِمَضَائِهِ، وَنَتَائِجُ فِكْرِهِ مَحْجُوبَةٌ، وَبَنَاتُ صُدْرِهِ غَيْرُ مَخْطُوبَةٍ»⁽¹⁰⁷⁾.

إنها إصبع اتهام يشهرها أبوالمغيرة في وجه هذا القيرواني، إذ يخاطبه: إنك «بإطلاقك قولك قد جَاهَرْتَنَا - وَحَقَّكَ - بِالظُّلْمِ، مُجَاهِرَةً أَنَا أَعْجَبُ كَيْفَ انْقَادَ كَرِيمُ طَبْعِكَ لَهَا، وَأَنَا أَعْلَمُ أَنَّ عِنْدَكُمْ لَنَا تَوَالِيفَ تَطِيرُونَ بِهَا... وَمَا هِيَ إِلَّا شَيْمَةٌ قَدِيمَةٌ فِيكُمْ أَهْلُ تِلْكَ الْجِهَةِ الظَّاهِرَةِ أَعْلَامُهَا، الْبَاهِرَةِ عُلُومُهَا وَأَفْهَامُهَا»⁽¹⁰⁸⁾.

إذاً يقرأ أبو المغيرة - بين سطور هذه الرسالة - تجنّباً ومكابرة، مستغرباً من ابن الريب إطلاقه الأحكام جُزْأً، مستدرِكاً أن هذا دَيْدَنُ أَهْلِ تِلْكَ الْعُدُوَّةِ مع أختها، وللمزيد من إفحام ابن الريب في إنكاره المطلق لوجود أي مؤلّف

(106) ابن بسام الشتريني، ج 1، ص 84.

(107) المصدر نفسه، ج 1، ص 84.

(108) المصدر نفسه، ج 1، ص 85.

أندلسي معروف سوى العقد الفريد الذي يؤخذ فيه ابن عبد ربه على إهماله للشأن الأندلسي في كتابه، ينبري أبو المغيرة بتقديم مسرد بالمؤلفات الأندلسية، إلا أن صاحب الذخيرة أضرب «عن تسميتها لشهرتها»⁽¹⁰⁹⁾.

هذا الدور الذي أعرض عنه ابن بسام يتكفل به ابن حزم آخر، هو أبو محمد ابن عم الأول، إذ كان مدار الحوار ومركز التفاضل يومئذ علميين بامتياز، ولا سيما في الأندلس، وزاد الأمر إلحاحاً أن حساسية خطاب ابن الربيب - في بعده الاستفزازي - أخذت تصل إلى الساسة الأندلسيين، خصوصاً المصاقبين للعدوة الأفريقية، مثل أبي عبد الله محمد بن عبد الله ابن القاسم الفهري، أمير البوننت (ت 434هـ/ 1051م) الذي كان «حريصاً على أن يُجاوَبَ هذا المُخاطَبُ، وراغباً في أن يُيَنَّنَ له ما لعله قد رآه فَنَسِيَّ، أو بُعِدَ عنه فَخَفِيَ»⁽¹¹⁰⁾.

هكذا يتجلى أن رسالة ابن الربيب القيرواني راجت وجرى تداولها داخل المحافل الأندلسية، إذ وُجِّهَتْ أصلاً إلى أبي المغيرة ابن حزم الذي ردَّ عليها، ثم وصلت إلى رفوف مكتبة الوزير أبي بكر محمد بن إسحاق المهلب، وهنا سَيَطُلُعُ عليها أبو محمد ابن حزم، في إحدى زياراته إلى صديقه المهلب، من دون أن يعرف إلى من وُجِّهَتْ أصلاً، ولا كونه ردَّ عليها، خصوصاً أن علاقته بابن عمه أبي المغيرة لم تكن ودية، وهو ما يسوّغ عدم إطلاعه في الأغلب على خصوصياته، إذ يصف أبو محمد المصادفة التي جعلته يكتشف في أحد أدراج مكتبة المهلب خطاباً «لبعض الكتاب من مُصَاقِبِينَا في الدار، أهل أفريقيا، ممن ضَمَّتْهُ حاضرة قَيْرَوَانِهِمْ، إلى رَجُلٍ أُنْدَلَسِيٍّ، لَمْ يُعَيَّنْهُ بِاسْمِهِ»⁽¹¹¹⁾.

فاجأه، كما فاجأ ابن عمه، إصرار القيرواني - على الرغم من اعترافه المعلن بأن علماء الأندلس «كانوا في الذروة العليا من التمكن بأفانين العلوم» - على «أَنَّهُمْ قَصَّرَتْ عَنْ تَخْلِيدِ مَآثِرِ بِلَدِهِمْ».... ثم تعدَّى ذلك إلى أن أخلى

(109) ابن بسام الشتريني، ج 1، ص 85.

(110) المقرئ، نفع الطيب، ج 1، ص 160.

(111) المصدر نفسه، ص 159.

أزباب العلوم منهم من أن يكون لهم تأليف يحيي ذكرهم، ويبقي علمهم، بل قطع بأن كل واحد منهم إذا مات، دفن علمه معه⁽¹¹²⁾.

هكذا ترامت أصداء هذه المغالطة القيروانية إلى مجلس الأمير الفهري، راعي ابن حزم، بعدما تحاماه الأمراء، ونبذوه بالعراء، فأوعز إليه بالرد عليها كما أسلفنا، فاندفع في رده، مفتدًا - مبدئيًا - أطروحة عدم تخليد الأندلسيين لمآثرهم، باحثًا لبلده عن فضيلة دينية، على عادة النصوص البلدانية، موضحة موقعه في الأقاليم، خصوصًا قرطبة، وما لذلك من تأثيرات فلكية روحانية، أعطت - في زعمهم - أكلها في وفرة التاج المعرفي والإبداعي لأهل هذا القطر، مغتنمًا الفرصة لتسديد الضربة الأولى إلى العُدوة الأفريقية، قائلاً: «والذي نراه علينا الكاتب المذكور، لو كان كما ذكر، لكننا فيه شركاء لأكثر أمّهات الحواضر وجلال البلدان، ومُتَسَّعات الأعمال، فهذه القيروان - بلد المخاطب لنا - ما أذكر أنني رأيت في أخبارها تأليفًا، غير المغرب عن أخبار المغرب وحاشا لتأليف محمد بن يوسف بن الوراق، فإنه أَلَفَ للمستنصر رحمه الله تعالى في مسالك أفريقية وممالكها ديوانًا ضخماً، وفي أخبار ملوكها وحروبها والقائمين عليهم كتباً جمّة، وكذلك أَلَفَ أيضًا في أخبار تيهرت وتنس وسجلماسة ونكور والبصرة وغيرها تأليف حساناً»⁽¹¹³⁾.

إمعاناً في التبكيث يجعل إرادة التأليف عن أفريقيا وتخليد مآثرها نابعة من أمير أندلسي، ومنفذة بقلم أندلسي، حجاري على الرغم من نشأته القيروانية.

بعد وضع ميزان يحكم بالحق المبين في مجريات التنازع الإقليمي على الأعلام المشتركة بين بلدين فأكثر، وتعريجه - أيضًا - على تقصير أبناء بغداد أم الحواضر المشرقية في تخليد مآثرها، يسجل ابن حزم لفئة ذكية - كعادته - حين يساير ابن الربيب في وجود عزوف الأندلسيين عن تخليد مآثر أبناء بلدهم، مرجعًا ذلك إلى عادة الحسد المتأصلة في نفوسهم، كما مرّ. فهو هنا يصيد

(112) المقرئ، نفع الطيب، ج 1، ص 159.

(113) المصدر نفسه، ج 1، ص 163.

عصفورين بحجر واحد، يشبع حاجة في نفسه، يبث شكواه من معاملة معاصريه له من جهة، ويستدرج مخاطبه القيرواني «الضماني»، موهماً إياه بمسايرته في أطروحته، ثم يفاجئه بقوله: «وعلى ذلك فقد جُمع ما ظنَّه الظان غير مجموع، وألَّفْتُ عندنا تأليف في غاية الحسن، لنا خطر السبق في بعضها»⁽¹¹⁴⁾.

من هنا ينطلق شلال المؤلفات الأندلسية الموهوم عدم وجودها متدفقاً عبر قلم ابن حزم، في جميع حقول المعرفة: في الفقه والتفسير والحديث واللغة العربية وآدابها، وفي التواريخ والأخبار والأنساب والطب والفلسفة والعدد والهندسة وعلم الكلام والشعر والبلاغة، راسماً من خلال هذا الفهرس الضخم صورة شاملة لمشهد الحركة التأليفية في بلاد الأندلس، خلال تلك الفترة التي يَتَجَنَّى فيها ابنُ الرِّيب القيرواني عليها، بإهمال نفسها في هذا المنحى، مُنَبِّهاً إلى أن ثَبَّتَ هذه التأليف على سعتة، قد تَمَحَّضَ للمؤلفات ذات القيمة، متجافياً عما ليس بذلك المستوى، إمعاناً في رفع سقف المنافسة، ثم يُعَقِّبُ على هذا كله بما يوحى بأنهم لا ينافسون بهذا المُنْجَز العلمي الكبير العُدْوَةُ الأفريقية التي يتجاهلها هنا، وإنما ينافسون حتى أَمَّهَات حواضر المشرق⁽¹¹⁵⁾.

يبدو أن رسالة ابن الرِّيب كانت بمنزلة زلزال في هَامِدِ الحَمِيَّةِ الأندلسية، تابعتْ ضرباته الارتدادية من القرن الخامس إلى القرن السابع الهجريين، إذ أدلى علي بن سعيد بعد ابني حزم بدلوه في تضخيم صورة المشهد العلمي الأندلسي، مضيفاً إلى ما قَدَّمَاه من مؤلفات الأندلس بعض ما فاتهما، وكثيراً ممَّا أَلَّفَ بعدهما، إذ ارتأى أن يُدَيِّل ما ذكره أبو محمد بن حزم من مفاخر الأندلس بما حضره من المؤلفات في الحقول السابقة، مضيفاً إليها الموسيقى والتنجيم مثلاً⁽¹¹⁶⁾.

إذا كان صلاح الدين المنجد قد لاحظ الفارق بين حَرَارَةِ الرَّدِّ الحَزْمِي، مقارنة بفتور الرَّدِّ السَّعِيدِي، من دون بحثٍ عن التعليل، فإنني أعتقد أن قرب

(114) المقري، نفع الطيب، ج 1، ص 166.

(115) المصدر نفسه، ج 1، ص 177.

(116) المصدر نفسه، ج 1، ص 179 - 186.

ابن حزم من وقوع الفعل الباعث كان عاملاً في حرارة الانفعال بالتحدي، بينما كان ابن سعيد لا يردُّ، بقدر ما يُدَيِّلُ، بعد نحو قرنين من الزمن، زيادة على علاقته وعلاقة أسرته مع الموحدين في المغرب وفرعهم الحفصي في تونس.

هكذا يلاحظ أن ابن الربيب وُقِّعَ - من حيث يدري أو لا يدري - في العزف على الوتر الحساس لمفاضلات الأندلس مع أي طرف آخر، ألا وهو مجال العلم والإبداع الذي هو أهم ما يفاخر به الأندلسيون، كما يستشف من جميع مؤلفاتهم السابقة واللاحقة، من خلال سلسلة من المشاريع القومية الوطنية - بلغة العصر - القائمة على الصلات وصلاتها، والتكميلات وتكملاتها، أصرح بذلك أم لم يصرح، إذ كان هَمُّ اللاحق دائماً أن يبدأ من حيث انتهى سابقوه، في حشد متواصل لفهارس المعرفة ورجالاتها، من خلال مشمول الفضاء الأندلسي مكاناً وزماناً وإنساناً.

أما في ما يخص أفريقيا، طرف المنافسة مع الأندلس هنا، يُسَجِّلُ ابن بسام «أنه لم يكن لأهل أفريقية قديماً في الأدب نبعٌ ولا غرْبٌ، ولا من لسان العرب وردٌ ولا قرب، يدلُّ على ذلك ما وصف به أبو علي البغدادي أهل القيروان، وقد أثبتته في موضعه من صدر هذا الديوان، ورأيت ديواناً مجموعاً من أشعار قدماء أهل أفريقية، هو بالبكم أشبه، وفي لسان العجم أنوهُ وأثْبُهُ، هذا وأجنادهم على قِدَمِ الدهر العَرَبُ العاربة، وقوادها الأغالبة والمهالبة»⁽¹¹⁷⁾، فلما زال ملكها عن أيدي العرب، تدفقت بها بحور الأدب، وطلعت منها نجوم الكتب، ورمّت أقاصي البلاد، بمثل ذرى الأطواد، وسمعنا بـ 'زهر الآداب'، و'نموذج' الشعر اللباب، وبفلان وفلان، من كل فارس ميدان، وبحر بلاغة وبيان»⁽¹¹⁸⁾.

لعل هذه المفارقة القيروانية - إن صَحَّحت - تقابلها مفارقة أندلسية حقيقية

(117) يلاحظ من تراجم الأغالبة والمهالبة في القيروان أن جلهم شعراء أدباء، بحسب أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن أبي بكر بن الأبار، الحلة السرياء: في تراجم الشعراء من أعيان الأندلس والمغرب من المائة الأولى للهجرة إلى المائة السابعة، وضع حواشيه وعلق عليه علي إبراهيم محمود (بيروت: دار الكتب العلمية، 2008)، وهو ما يعني التحفظ على حكم ابن بسام.

(118) ابن بسام الشتريني، ج 4، ص 331 - 332.

لا تقل عنها شأواً في الإغراب، إذ يتساءل أبو المطرف بن مثنى: «وهل نحنُ أهلُ هذه الجزيرة النائية عن خيار الأمم، المجاورة لجماهير العجم، إلا أُجَدَّر البرية باللكن، وأولاهها بعدم الفِطْن....؟»⁽¹¹⁹⁾.

مَكمن المفارقة هنا أن هذه الجزيرة الأندلسية الناشئة في الهوات غول العجمة الزاحف عليها باستمرار، ظلت منجمًا غنيًا بالفصحاء والبلغاء، كما ظلت قطبًا محوريًا يجذب المثقفين من خارجه، ويصدّرهم من داخله، ولا سيما في تفاعله مع العدو الأفريقية التي يزعم ابن بسام أنها استعجمت تحت حُكم العرب، وكانت - دائماً - حلقة وصل مع الأندلس، بالنسبة إلى أبنائها وأبناء المشرق العابرين منها إلى الأندلس.

إلا أن العلاقة بين العدوتين كانت مطبوعة بحساسية كل منهما تجاه الأخرى، خصوصًا في العلاقات السياسية التي لا تنفك تُلقِي بظلالها على الشأن الثقافي، حيث نجد أبا المغيرة ابن حزم، في عتابه لابن الربيب واتهامه بالتجني على الأندلس وتجاهل منجزها العلمي، يُعمّم ذلك على العدو نفسها: «وما هي إلا شيمة قديمة فيكم أهل تلك الجهة الظاهرة أعلامها، الباهرة علومها وأفهامها»⁽¹²⁰⁾.

هذا الاتهام المغلّف بالاعتراف بمكانة تلك العدو الأفريقية، يتمخض في سياق آخر عن اعتراف صرف بخصوبة بيئة القيروان إبداعيًا وسياسيًا، حيث يردُّ ابن الأفطس المظفر على ابن شرف القيرواني، حين وفد إلى الأندلس قائلاً على لسان وزيره الكاتب أبي مروان بن قزمان: «فلله بلادُ غذاك هواؤها، ورؤساء تطابقت عليك أهواؤها! لقد بان فضلهم على أهل الزمان، كما ظهر تبريزك في هذا الميدان، ومن انتحل الأبيات، فبمثلك فليأت، وهيئات، ما أبعد الأرض من السموات»⁽¹²¹⁾!

(119) ابن بسام الشتريني، ج 4، ص 255 و 264.

(120) المصدر نفسه، ج 1، ص 85.

(121) المصدر نفسه، ج 4، ص 120.

على الضفة الأخرى نستمع إلى حوار هامس بين القيروانيين: ابن شرف هذا، وغريمه التقليدي ابن رشيّق، حين رَمَتْ بهما فتنة القيروان بعيداً، على مُفترق طُرُق صُعب، «فاستنهض - ابن شرف - صاحبه ابن رشيّق - مع منافرة كانت بينهما - في أن يجتمع العُدُوّان بالطريق، ثم يجوزان معاً إلى الأندلس، فأنشده ابن رشيّق:

مَمَّا يُبْغِضُنِي فِي أَرْضِ أَنْدَلُسٍ سَمَاعُ مُقْتَدِرٍ فِيهَا وَمُعْتَصِدٍ
أَلْقَابُ مَمْلَكَةٍ فِي غَيْرِ مَوْضِعِهَا كَالِهَرِّ يَحْكِي انْتِفَاحًا صَوْلَةَ الْأَسَدِ

فأنشده ابن شرف:

إِنْ تَزِمَكَ الْغُرْبَةُ فِي مَعْشَرٍ قَدْ جُبِلَ الطَّبْعُ عَلَى بُغْضِهِمْ
فَدَارِهِمْ مَا دُمْتَ فِي دَارِهِمْ وَأَرْضِهِمْ مَا دُمْتَ فِي أَرْضِهِمْ⁽¹²²⁾

يُجمَعُ هذا الحوار على بغض الشاعرين للعدوة الأندلسية، وإذا كان ابن رشيّق ربط بغضه إياهم بالجعجعة السياسية التي لا يرى لها طحيّناً، فإن ابن شرف يجعل بغضهم لمعشر الأندلسيين جِبِلَّةً وطَبْعاً، مصداقاً للشيمة المتأصلة التي أشار إليها أبو المغيرة بن حزم سابقاً.

مع ذلك فإن هناك اعترافاً ضمنيّاً بأنه لا مهجر للأديب والعالم التونسي أفضل من العدوّة الأندلسية، وفي ضوء ذلك تأبط ابن شرف بحكمة «المداراة»، وتميمة النفاق التي رسمها في بيتيه، واقتحم لُجَّ الْبَحْرِ إلى الأندلس، حاثماً أَوَّلَ الأمر على المعتضد بن عباد، متصيداً جوائزَه، من بعيد، خوفاً من فتكاته - أحياناً - بمن يقع في برائئه، حتى حصل منه على صلة سَيِّئَةٍ، «ومنذ وصول هذه الصلة إلى ابن شرف، لم يزل على ملوك الطوائف يومئذ يتطوّف، ويتقل في الدول، من منزل إلى منزل، ومن بلد إلى بلد، إلا حضرة المعتضد»⁽¹²³⁾.

مَمَّا يُوَكِّد التباس طبيعة علاقة العدوتين أن ابن رشيّق الذي سخر من ألقاب

(122) ابن بسام الشتريني، ج 4، ص 106.

(123) المصدر نفسه، ج 4، ص 111.

ملوك الأندلس، واعتبرها - في تناقضها مع مسمياتها - أكبر منفر له من الهجرة إلى هناك، ربما يكون بعد تلبّثه في صقلية خلف ابن شرف، قد راجع رأيه في المعتضد بن عباد الذي خص لقبه بأمرٍ سخريته، إذ يروي ابن بسام: أن المعتضد هذا «جَهَّزَ بعضَ التجار إلى صقلية، وكان ابن رشيق كثيرًا ما يسمع بذكر عباد (المعتضد)، فیرتاح إلى جنبه، ارتياح الكبير إلى شبابه، فلما سمع بمقدم ذلك التاجر لزم داره»، يتودد إليه رغبة في الوصول إلى المعتضد، ثم إن التاجر تعمد مغادرة صقلية في غفلة منه، وأخبر عبّادًا بذلك، كأنه يتبجّع له بما هنالك، فبالغ عبّاد في نكاله، وأمر باستصفاء أكثر ماله، ثم رام ابن رشيق بعد ذلك ركوب البحر، فحَسُنَ له مَسُّهُ، ولم تساعده على ركوبه نفسه»⁽¹²⁴⁾.

يُعتبر الحصري الكفيف علي بن عبد الغني (ت 488هـ/ 1095م) ثالث سابقين في علاقته الملتبسة بالأندلس، إذ طرأ عليها «منتصفَ المائة الخامسة من الهجرة، بعد خراب وطنه بالقيروان، والأدب يومئذ بأفق (ها) نافق السوق، معمور الطريقة، فتهاذته ملوك طوائفها، تهادي الرياض النسيم، وتنافسوا فيه تنافس الديار في الأنس المقيم، على أنه كان ... ضيق العطن، مشهور اللسن، يتلفّت إلى الهجاء، تلفت الظمآن إلى الماء، ولكنه طوي على عُمره، واحتمل على زمانته وبعد قُطره»⁽¹²⁵⁾.

على الرغم من هذه الحفاوة بالوافد القيرواني، فإنه - هو الآخر - قرأ تعويذة العبور من عدوته إلى عدوة الأندلس قائلاً:

فِي كُلِّ أَرْضٍ مَوْطِنٌ يُعْرِفُ فِيهِ جَاهُنَا
وَأَمَّا الْجَانَا إِلَى هُنَا إِلَهَانَا⁽¹²⁶⁾

لعل الحصري هذا لم يعرف قيمة العدو الأندلسية، ورواج الأدب والأدباء في أرجائها، إلا بعد أن «خُلِعَ ملوك الطوائف... وأخوت تلك النجوم،

(124) ابن بسام الشتريني، ج 4، ص 342.

(125) المصدر نفسه، ج 4، ص 148 - 149.

(126) المصدر نفسه، ج 4، ص 155 - 156.

وُطِمِسَتْ من الشجر الرسوم، فاشتملت عليه طنجة، وقد ضاق ذرعهُ، وتراجع
طَبْعُهُ» (127).

أَلَقَت العدوَّة الأفريقية إلى عدوة الأندلس بغير هؤلاء من أدبائها، بحثًا
عن الأمن والرواج والثراء، من أمثال «أبي محمد المهدي، أحد أضياف
المعتمد» (128) الذي اعترف بقوة جاذبية حضرة بني عباد، لأمثاله من أدباء الآفاق،
وتَرَامِي نفوذها في البلاد:

نَادَتْكَ هَيْتَ لَكَ الْبِلَادُ بِأَسْرَهَا	فَتَحَ أَسِيرُكَ مِنْ يَنَادِي غَلَقِ
وَلَوْ اسْتَطَاعَتْ مِصْرُ إِذْ لَمْ تُدْنِهَا	جَعَلْتَ تَقُولُ عَشَقْتُ مَنْ لَمْ يَعْشَقِ
وَجَمِيلُ صُنْعِكَ فِي الْبِلَادِ وَأَهْلِهَا	مُغْنَاطِيسٌ فَيَجْذِبُ قُوَّتَهُ ثِقِ
مِنْ حِمَصٍ تَفْتَحُ حِمَصَ غَيْرِ مُدَافِعِ	عَنْهَا وَتَفْتَحُ جِلْقًا مَنْ جَلَقِ (129)

إذا كانت الأندلس ظلت قِبْلَةً وَمَثَابَةً لأدباء القيروان، بعد خراب هذه
الأخيرة، فإن تونس كانت ملاذ أدباء شرق الأندلس، حين ضاقت بهم الأرض،
فلجأ إليها كل من أبي عبد الله ابن الأَبَّار القضاعي، وأبي المطرف ابن عميرة
المعزومي وحازم القرطاجني، على سبيل المثال.

أما ابن الأَبَّار، فقد عبر أولاً إلى العدوَّة رسولاً عن والي بلسنية «وقضى
رسالته عند ملك أفريقية» (130)، حيث استصرخه لنجدة بلده بسينيته المدوية
الصيت:

أَدْرُكْ بِخَيْلِكَ خَيْلَ اللَّهِ أَنْدَلَسَا إِنْ السَّبِيلَ إِلَى مُنْجَاتِهَا دَرَسَا

لما ضاغت صرخته في طوفان الاستزجاج المسيحي الذي ابتلع هذه الجهة
الأندلسية قبل وصول نجدة الملك التونسي أبي زكرياء الحفصسي، رحل ابن
الأَبَّار إلى العدوَّة مرة أخرى، مستوطنًا حضرة بجاية، حتى استدعاه المستنصر

(127) ابن بسام الشتريني، ج 4، ص 49.

(128) المصدر نفسه، ج 4، ص 215.

(129) المصدر نفسه، ج 4، ص 216.

(130) الغبريني، ص 311.

الحفصي بقلم صديقه أبي المطرف المخزومي إلى بلاطه، حيث استقبله بحفاوة وأعجب بمظهره ومخبره، إلا أن ابن الأبار - كما يقول المقري - كان فيه «أنفة وبأو» وضيق خلق، وكان يزري على المستنصر، ويستقصّر مداركّه، فخشّن له صدره، مع ما كان يُشخّط به السلطان من تفضيل الأندلس وولائه عليه»⁽¹³¹⁾.

يبدو أن الأندلسي - حتى وهو لاجئ مشرد - كانت تملأ نفسه صورة فردوسه المفقود، ويسكنه هاجس مفاضلته مع أي بلد آخر، فهذا أبو عبد الله بن الحَدَّاد الوادي أشي (القرن التاسع الهجري/ الخامس عشر الميلادي) يضيق بمنفاه الاضطرابي في تلمسان التي رمته إليها يد التهجير، بعد سقوط غرناطة، آخر معاقل الأندلس، فيقول:

تلمسان أرض لا تليق بحالنا ولكنّ لطفَ الله يُسأل في القضا
وكيف يُحبّ المرء أرضاً يسوسها يهودٌ وفجارٌ ومن ليس يُرتضى؟⁽¹³²⁾

وفيها يقول أيضًا متجاوزًا السبب السياسي لنفرته إلى السببين النفسي والاجتماعي:

غريبٌ في تلمسانٍ وحيدٌ من الأحابِ ليس له مُشاكلُ
وكم فيها من الأضحابِ لكنْ عدمتُ بها المُناسِبَ والمُمائلُ⁽¹³³⁾.

إذا كان أمراء الدول الأندلسية قد تحمّلوا الحصري الكفيف لزماته وغرته، كما أسلفنا، فإن المستنصر الحفصي ضاق ذرعًا بابن الأبار، لحساسية المفاضلة بين العدوتين، فذهب هذا الشاعر الكاتب العالم شهيد نزعته الإقليمية المتضخمة، حين قتله الأمير «قعضًا بالرماح»⁽¹³⁴⁾.

لكن ابن الأبار كان في منفاه - دائمًا - مستعدًا لأسوأ العقوبات، ثمنا لعدم تنازله عن عزة نفس الأندلسي، مهما كان شريداً طريداً، حيث سبق له - يوم

(131) المقري، أزهار الرياض، ج 3، ص 206.

(132) المصدر نفسه، ج 3، ص 307.

(133) المصدر نفسه، ج 3، ص 308.

(134) المصدر نفسه، ص 19.

كان كاتباً لأحد هؤلاء الأمراء الحفصيين - أن رَمَى القلم، احتجاجاً على عزل أبي زكرياء له، وتولية أبي العباس الغساني قائلاً:

اطلب العِزَّ في لَظَى وَدَرِ الدُّلِّ وَلَوْ كَانَ فِي جِنَانِ الْخُلُودِ⁽¹³⁵⁾

على الرغم من أن أبا المطرف بن عميرة المخزومي كان أسبق إلى الحضرة الحفصية، بدليل أنه هو الذي استدعى إليها صديقه وبلديه ابن الأبار، فإنه منذ «استدعاه المستنصر ظل من خواص الحاضرين بمجلس حضرته، ومن فقهاء دولته»⁽¹³⁶⁾، لأنه تجنب الصدام والدخول في المفاضلة المستفزة بين العُدَوَتَيْنِ، مكتفياً ببثِّ شوقه الدائم إلى الأندلس عمومًا وبلنسية خصوصًا، مع أنه ظل يحتفظ للأندلس بمفاخرها، وإن تشرد مُفاخرها، وتناثرت حبات «عقدها الفريد»، إذ يقول متحدثًا عن تونس: «يخص الجهة البعيدة الصيت والاسم، الشهيرة العمل والعلم، درة حاجنا، وصرة سراجنا، ونكتة احتياجنا، أبقاها الله تعالى في أعيننا منارًا، ولأندلسنا فخارًا، مع أنه وإن بقيت المفاخر، فقد ذهب المفاخر»⁽¹³⁷⁾.

أما حازم القرطاجني، أكبر ناقد أنجبته الأندلس، فقد عاش في رحاب ثلاثة ملوك حفصيين: أبي زكرياء الذي حكم من عام 625هـ/ 1228م، والمستنصر ابنه الذي توفي عام 647هـ/ 1249م، وابنه أبي زكرياء (647 - 678هـ/ 1249 - 1279م)، وهو ما يعني أنه استوطن هذه الحضرة وتبحر في رحاب بلاطها فترة أطول.

على الرغم من هناءة عيشه ورفاهيته، فإن مأساة الأندلس، «فردوسه المفقود»، لم يُخلفها على شاطئ العُدْوَةِ الأندلسية، بل حملها معه إلى العُدْوَةِ

(135) أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن أبي بكر بن الأبار، المقتضب من كتاب تحفة القادم، اختيار وتقييد أبي إسحاق إبراهيم بن محمد بن إبراهيم البليقي، تحقيق إبراهيم الأبياري (القاهرة: دار الكتاب المصري، 1981)، ص 19.

(136) الغبريني، ص 301.

(137) المقرئ، نفح الطيب، ج 1، ص 310.

الأفريقية، غصّة ظلت ترافقه، فنجدّه رفع صوته مستصرّخاً خلفاء بني حفص،
لمواصلّة دور أجدادهم الموحدين المغريين، في الذود عن حياض الأندلس،
كلما اجتاحتها الأعداء، إذ كانوا يبسطون ظلال الأمن على العُدوتين معاً:

فأَمُّنُوا الدِّنْيَا بِتَرْوِيعِ الْعِدَى	بِالْعُدْوَةِ الدُّنْيَا وَبِأَقْصَى الْعِدَى
قَادُوا إِلَى أُنْدُلُسٍ كِتَابًا	أَمَامَهَا النَّصْرُ الْعَزِيزُ قَدْ قَدَا
وَجَلَّلُوا شَطَّ الْمَجَازِ سُبْقًا	تَغْدُو إِلَى غَزْوِ الْأَعَادِي الْجَمَزَى
وَصَبَّحُوا الْأَرْكَ بِجَيْشٍ غَطَّ فِي	أَذْيِهِ إِذْ فَنَسُ لَمَّا أَنْ غَطَا ⁽¹³⁸⁾

ما دامت معركة «الأرك» (591هـ/1195م)، أخت «الزلاقة»
(479هـ/1086م)، من أهم انتصارات المغاربة على الإسبان داخل الأندلس،
فإن معركة «العقاب» (609هـ/1212م) بعدها تمثل مرحلة انكسار الدولة
الموحدية على العدوتين:

ثُمَّ دَعَاهُمْ رَبُّهُمْ فَابْتَدَرُوا إِلَى مَحَلِّ الْقَرْبِ مِنْهُ وَالرَّضَى
فَأَوْغَلَتِ الْأَنْدَلُسُ فِي مَتَاهَاتِ الضِّيَاعِ:

وَأَصْبَحَتْ مِنْ بَغْدِهِمْ فَرِيسَةً لِمَنْ بَغَى وَفَرِيسَةً لِمَنْ بَغَا⁽¹³⁹⁾

فاتخذ حازم القرطاجني تلك المقدمة تلعلة لاستصراخ الحفصيين في
أفريقيا أحفاد الموحدين، لمواصلّة دور إنقاذ الأندلس:

فِيهَا لَهَا مِنْ دُرَرٍ تَخَرَّ مَتْ	بِالْغُرِّ مِنْ دُرِّ السُّلُوكِ تُفْتَدَى!
أَضَحَّتْ عَلَى أَيْدِي الْعِدَى مَثُورَةً	وَأَرْخَصَ الْإِشْرَاكُ مِنْهَا مَا غَلَا
وَلَوْ سَمَا خَلِيفَةُ اللَّهِ لَهَا	لَا فَتَكَّهَا بِالسَّيْفِ مِنْهُمْ وَافْتَدَى
فَقَدْ أَشَادَتْ أَلْسُنُ الْحَالِ بِهِ:	حَيَّ عَلَى اسْتِفْتَا حِيَّ عَلَى ⁽¹⁴⁰⁾

(138) حازم بن محمد القرطاجني، قصائد ومقطعات، تحقيق محمد الحبيب بن الخوجة (تونس:
الدار التونسية للنشر، 1972)، ص 70.
(139) المصدر نفسه، ص 66.
(140) المصدر نفسه، ص 88.

كان من حق القرطاجني أن يكبر من مكانة حضرة تونس، حين خاطب بقصيدته المَقْصُورة المستنصر بالله الحفصي:

حَضَرْتُهُ أُمُّ الْبِلَادِ كُلِّهَا وَقَطَبُ مَا مِنْهَا دَنَا وَمَا قَصَا
إِنْ ذُكِرَتْ مُدُنُ الدُّنَا فَهِيَ الَّتِي يُخْتَسَمُ الْفَخْرُ بِهَا وَيُبْتَدَى
كَجَنَّةِ الْخُلْدِ تَسُرُّ مَنْ رَأَى فَتُزْدَرَى الْخُلْدُ وَسُرٌّ مَنْ رَأَى
حُسْنُ الْبِلَادِ كُلِّهَا مُجْتَمِعٌ لَهَا «وَكُلُّ الصَّيْدِ فِي جَوْفِ الْفَرَا»⁽¹⁴¹⁾

إلا أن جَنَّةَ خُلْدِ الْعُدْوَةِ الدُّنْيَا هذه لم تُنسِ حازم فردوسه المفقود، على العدو القصى، فهو - على الرغم من رفايته في بلاط الحفصيين - يتَحَسَّرُ على الأندلس زمانًا ومكانًا وإنسانًا:

أَيْنَ الزَّمَانُ النَّاضِرُ الطَّلُقُ الَّذِي كَمْ قَرَّ فِيهِ نَاطِرِي بِمَا رَأَى؟
فِي بُقْعَةٍ كَجَنَّةِ الْخُلْدِ الَّتِي يَرَى بِهَا كُلُّ فَوَادٍ مَا اشْتَهَى⁽¹⁴²⁾
فِي فِتْنَةٍ مَا لَأَمْرٍ مِنْهُمْ سِوَى كَسْبِ الْمَوَاضِي وَالْقَنَا مِنْ مُقْتَنَى
مِنْ كُلِّ مَنْ يُغْتَدُّ أَعْلَى نِسْبَةٍ بِهَا يُحَلَّى أَنْ يُقَالَ: ابْنُ جَلَا⁽¹⁴³⁾

بعدما ييأس من استرجاع جميع مكونات الأندلس تلك، يَتَعَزَّى بالعيش تحت ظِلِّ ذَلِكَ الْأَمِيرِ الْحَفْصِيِّ:

وَاعْتَاضَ مِمَّا قَدْ أَفَاتَ دَهْرُهُ بِمَا أَفَادَ مَنْ يَدٍ وَمَا حَبَا
ظِلَّ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ عِنْدَهُ أَنْعَمُ مِنْ ظِلِّ الشَّبَابِ وَالصَّبَا⁽¹⁴⁴⁾

إن القرطاجني - برزانتة ولَوْدَعِيَّتِهِ - لم يقبل قط أن يضع الْعُدْوَتَيْنِ في مفاضلة مباشرة، لما يكتنف ذلك من حساسية تجرح أندلسيَّته إن فَضَّلَ عليها حضرة الحفصيين، وتحرجه أمام أولياء نعمته إن فَضَّلَ الأندلس على مُهاجره في هذه الْعُدْوَةِ، وربما تقوده إلى مصير سلفه ابن الأبار، وهنا يلاحظ أنه

(141) القرطاجني، ص 22.

(142) المصدر نفسه، ص 27.

(143) المصدر نفسه، ص 49.

(144) المصدر نفسه، ص 48.

فضَّل حاضرة الحفصيين على البلاد عموماً، وعلى قصر الخلد وشر من رأى في المشرق، من دون تعرُّض لأيِّ رمز أندلسي، كما أنه حين وصف الأندلس بالجنة لم يَقم قط بوضع العُدوة الأفريقية مقابلاً لها.

أخيراً حين تعرَّى بظل الأمير الحفصي عمّا فات من سالف أيامه جعله أنعم من الصبا والشباب، من دون ربط ذلك بالمكان الأندلسي إطلاقاً، وهو ما يعني أنه عرف كيف يجيد لعبة المفاضلة بشكل ضمني، لا يستفز أيَّ طرف، فالمقصورة البالغة ألف بيت ليست، في محصلة القراءة الفاحصة، إلا استحضاراً للأندلس مكاناً وزماناً وإنساناً، وكل ما خصص منها للحفصيين في العدو الأخرى هو من أجل الأندلس ذاتها.

لكن الأديب الأندلسي - عموماً - سرعان ما يفقد رزاقته ودبلوماسيته حين ينتقص من أحد ثوابت أرضه أو بعض رموزها؛ فهنا لا يستخدم تميمة المداراة التي أوصى بها ابن شرف القيرواني، مَنْ يتلى بغربة المنافي، فهذا ابن البراء التجيبي حين بلغه بالقيروان أن أبا الفضل يوسف بن محمد بن النحوي، صاحب قصيدة «المنفرجة» المشهورة، ذمَّ خط أهل الأندلس:

أراك سَفَاهًا عَبَتْ خَطَّ مَعَاشِرِ بِهِمْ تُسْفِرُ الْأَيَّامُ عَنْ وَجْهِ بَاسِمِ
فإنَّ يَكُ فَضْلًا مَا تَشِي يَدُ كَاتِبِ فَكُلُّ الْعُلَا فِي مَا تَشِي يَدِ رَاقِمِ⁽¹⁴⁵⁾

ثم يردّ على يوسف هذا، أيضًا حين انتقص من أبي عمر بن عبد البر:

مَعْتَوْهُ قَسْطِيلَةً يَنْفِي رِيَاضَتَنَا وَمَنْ يُرْدُ قَنْصَ الْعَنْقَاءِ لَمْ يَصِدِ
تَفِيطُ دُونَ مُنَاهَا نَفْسُ حَاسِدِنَا وَكَيْفَ لِلْغُورِ يَغْلُو ذُرْوَةَ السَّنْدِ
بَاحَثٌ بِذِمِّ ابْنِ عَبْدِ الْبَرِّ قَوْلَتَهُ إِنَّ الْحُسُودَ عَلَى الْمَحْسُودِ ذُو حَرَدٍ⁽¹⁴⁶⁾

من الملحوظ أن تقنية المفاضلة قائمة هنا على الموازنة بين أطراف

(145) أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن أبي بكر بن الأبار: تحفة القادم، أعاد بناءه وعلق عليه إحسان عباس (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1986)، ص 15، والمقتضب من كتاب تحفة القادم، ص 61 - 62.

(146) المصدران نفسهما، ص 16، وص 61 - 63 على التوالي - بتصرف.

ثنائيات متعددة، غير متكافئة أصلاً، تمثل الأندلس دائماً طرفها الأفضل.

مع ذلك يبقى «الخلاف لا يفسد في الود قضية»؛ فقد ظلت هناك أصوات أندلسية تعزف نشيد عناق الضفتين، إذ يقول ابن رشيق المرسي:

أَلِمِمْ بِتُونَسَ تَأْتِ أَكْرَمَ بُقْعَةٍ وَأَلِقِ الْأَكَابِرَ تَلْقَى خَيْرَ أَنَاسِ
وَإِذَا انْتَسَبَتْ بِهَا لِأَنْدَلُسَ انْتَسَبَ لَا ذِمَّةَ تُزَعَى وَمَسْقَطِ رَاسٍ⁽¹⁴⁷⁾

ثالثاً: الأندلس والمغرب: الوصل والفصل

تحكم العلاقة بين بَرِّي الأندلس والمغرب الأقصى جدلية وصل وفصل أزلية، يشبّنها الدكتور ابن شريفة بـ «ناموس المد والجزر بين الضفتين». ومهما توتر حوار الجوار، وتأزم في بعض الأحيان، فإن نسيج روابط العدوتين اللتين وصفتا - أحياناً - بالعدوتين، ظلت أقوى - بنسجها الديني والاجتماعي والحضاري والسياسي والثقافي والاقتصادي والجغرافي - من عوامل القطيعة. وما يهمنا في سياق المفاضلة بين هاتين الضفتين، هو أصداؤها الثقافية عموماً، والأدبية خصوصاً، إذ لا مدخل للأمكنة - في إطار أطروحتنا - إلا بقدر ما تكون فضاء أدبيًا فاعلاً في هذه المفاضلة، أو مفعولاً فيه على الأقل.

في هذا الإطار تنزل نصوص أدبية عدة تبادلتها العدوتان، وردد الشاطئان صداها الذي ما زال مستمراً عبر التاريخ، فحافظ بعضها على وجوده عيناً وأثراً، وبعضها الآخر تلاشى في دوامة الضياع، ولم يبق منه إلا أثر بعد عين.

فالآثار الأدبية الباقية تمثلها رسالة الشقندي، و«مفاخرة مألقة وسلا» لابن الخطيب، و«طرفة الظريف» لعبد العزيز الملزوزي (ت 697هـ/ 1298م) على الأرجح، إضافة إلى نصوص شعرية أخرى، وشذرات متفرقة هنا وهناك، تؤثث هذا المشهد المفاضلاتي.

(147) محمد بن شريفة، دراسة وتحقيق، ابن رشيق المرسي، 628 - 696 هـ/ 1231 - 1296 م: حياته وآثاره (الرباط: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 2008)، ص 193.

يبدو أن أبا الوليد الشقندي هو أول من دسّن هذه المُفاضلة، أو على الأصح أول من وَثَّقَهَا، إذ يتبدّى أن أصداءها كانت تتردد في المجالس عبر الضفتين، خصوصًا بعد أن بدأت الأندلس تخضع لحكم العدو المغربي منذ عهد بني حمود الأدارسة (407 - 450هـ/ 1016 - 1258م)، «فقام العالي بالله - إدريس بن يحيى الحمودي بخلافة المغريين، واضطلع بملك العدوتين»⁽¹⁴⁸⁾، ثم كان حكم المرابطين (495 - 555هـ/ 1101 - 1160م)، فالموحدين (524 - 667هـ/ 1129 - 1268م) الذين كُتبت هذه المفاضلة برعايتهم ويتوجيه من أحد حكامهم، إذ يروي ابن سعيد مناسبة ميلاد رسالة الشقندي قائلاً: «أخبرني والدي قال: كنتُ يوماً في مجلس صاحب سبّة أبي يحيى بن أبي زكريا، صهر ناصر بني عبد المؤمن، فجرى بين أبي الوليد الشقندي، وبين أبي يحيى ابن المُعلّم الطنجي نزاع في التفضيل بين البرّين... فقال الأمير: الرأي عندي أن يعمل كل واحد منكما رسالة في تفضيل برّه، فالكلام يطول ويمر ضياعاً، وأرجو إذا أخليتما له فكركما أن يصدر عنكما ما يحسن تخليده، ففعلاً ذلك»⁽¹⁴⁹⁾.

على الرغم من أن الأدبيين استجابوا لهذه الدعوة المشجعة لحوار الجوار، بشكل أدبي أكثر فاعلية وجمالية وقابلية للخلود، فإن صوت البرّ المغربي ضاع بين الضفتين في أوضاع غامضة، بينما بقي صوت البرّ الأندلسي مجلجلاً بقوة، فإرضاً نفسه على التاريخ، إذ يبدو أن أبا الوليد الشقندي كتب رسالته، أو أملاها ارتجالياً، وهو لا يزال في فورة ارتِمَاضِه لبلده، إذ يطغى عليها جو الانفعال النفسي والعاطفي بشكل لا غبار عليه، تتفصّد به جُمْلُها وعباراتها المندفعة عبر مد الضفة الأندلسية العاتي، منذ مستهلها البارح بحمد الله «الذي جعل لمن يفخر بجزيرة الأندلس أن يتكلم بملء فيه، ويُطِنَب ما شاء، فلا يجد من يعترض عليه، إذ لا يقال للنهار: يا مظلّم، ولا لوجه النعيم يا قبيح»⁽¹⁵⁰⁾، مُثَبِّتاً بحمده أيضاً على نعمة أندلسيّته التي يعتز بها مُتَمَتِّياً ومُثَبِّتاً، شارحاً دافعه للدخول في

(148) ابن بسام الشتريني، ج 1، ص 538.

(149) المقرئ، نفح الطيب، ج 1، ص 186.

(150) المصدر نفسه، ج 1، ص 187.

هذه المفاضلة التي يرى - مبدئيًا - أن لا تكافؤ - مطلقًا - بين طَرَفَيْهَا، حتى تكون لها أدنى صدقية، حيث استثاره «منازع في فضل الأندلس، أراد أن يخرق الإجماع، ويأتي بما لا تقبله النواظر والأسماع... رام أن يفضل بر العدو على بر الأندلس»⁽¹⁵¹⁾.

هذا في نظره، عين العبث، ورابع المستحيلات، ومن يَرُمُهُ تخنُّه طبيعة المقارنة المختلفة في جوهرها المنطقي، إذ لا تشبه هذه المحاولة إلا من يروم «أن يُفْضَلَ على اليمين اليسار، ويقول الليل أضوء (كذا) من النهار، فيا عجبًا ممن قَابَلَ العوالي بالزُّجاج، وصادَمَ الصِّفَاءَ بالزُّجاج، فيا من نفخ في غير ضرم، ورام صيد البزاة بالرخم، كيف تتكثَّر بما جعله الله قليلًا، وتتعزز بما حكم الله أن يكون ذليلًا، ما هذه المباهة التي لا تجوز؟»⁽¹⁵²⁾.

تبدو هذه الجزعة الأولى من المفاضلة قاسية ومغالية في تزجيج الأندلس، وتوهين بَرِّ العُدوة. ويتجَلَّى غُفْها أكثر في جسارتها على الرعاية السامية للحُكم المُوَحِّدي المهيمن على البرَّين معًا، والذي تتم المفاضلة تحت مظلة أحد أعمدته. فمع أن الشقندي قاض تابع لسلطات هذه الدولة، فإنه لم يستح - على الرغم من كلمات المجاملة القليلة في حقها - من وضع ملوكها في مُفاضلة صريحة مع ملوك الأندلس السابقين، وهذا ما لم ينتبه إليه من قرأنا لهم من الدارسين، إذ يقول: «أما قولك: 'الملوك منا'، فقد كان الملوك منا أيضًا.... إن كان الآن كرسي جميع بلاد المغرب عندكم بخلافة بني عبد المؤمن أدامها الله تعالى، فقد كان عندنا بخلافة القرشيين»⁽¹⁵³⁾.

يبدو جليًا أنه يعني هنا «ملوك بني أمية» الذين يقول عنهم ابن سعيد: إنه «لَمَّا صارت الدولة لبني أمية وتوارثوا ممالكها.... عظمت الهمم، وتَرَبَّتْ الأحوال... وملكوا من بر العدو ما ضخمت به دولتهم»⁽¹⁵⁴⁾. ثم يذكر الشقندي

(151) المقري، نفع الطيب، ج 1، ص 187.

(152) المصدر نفسه، ج 1، ص 187.

(153) المصدر نفسه، ج 1، ص 188.

(154) المصدر نفسه، ج 1، ص 213.

أن المنصور العامري أيضًا «تم له ملك البرين»⁽¹⁵⁵⁾، ونظرًا إلى أن جوهر المفاضلة عند الأندلسيين دائمًا يتمثل في العلم والإبداع أكثر من أي شيء آخر، فقد دخل الشقندي سياق الترجيح الصريح لملوك الأندلس، في مجال المعرفة والأدب، رعاية وإبداعًا، حتى في عهد ملوك الطوائف الذين «كان في تفرُّقهم اجتماعٌ على التَّعم لفضلاء العباد، إذ نَفَقُوا سوق العلوم وتباروا في المُثُوبَةِ على المنشور والمنظوم....»⁽¹⁵⁶⁾.

هنا يطلب من خصمه متحدثًا أن يضع على الكفة الأخرى من يوازن هؤلاء من ملوك المغرب، ف «بالله إلا سَمَّيْتُ لي بمن تفخرونَ قبل هذه الدعوة المهدية، أيسقوت الحاجب؟ أم بصالح البرغواطي؟ أم بيوسف بن تاشفين الذي لولا تَوَسُّطُ ابن عَبَّاد لشُعراء الأندلس في مدحه ما أَجْرَوْا له ذِكْرًا؟»⁽¹⁵⁷⁾.

إذا كان الشقندي صرح هنا بالسخرية من يوسف بن تاشفين، ومن فهمه للشعر، استنامة إلى مسايرة ذلك لمزاج الموحدين سياسيًا، فإن القارئ المتفحص للرسالة يكتشف بيسر أنه لم يُعْغِ ملوك الموحدين أنفسهم، إذ صرح مبدئيًا بأن تعاقب الملوك المغاربة، بمن فيهم الموحدون - طبقًا - على حكم بر الأندلس، غير سارٍّ بالنسبة إليها، ولا إليه، مستشهدًا بقول الشاعر:

فِيَوْمٍ عَلَيْنَا وَيَوْمٌ لَنَا وَيَوْمٌ نُسَاءُ وَيَوْمٌ نُسَرُ

ثم صرح بترجيحه لملوك الأندلس، خصوصًا في مجال العلم والأدب، أساس التفاضل الحصيف، إذ استرسل في استفهامات استفزازية إنكارية ومكررة: «فهل لكم في علوم النجوم والفلسفة والهندسة ملك كالمقتدر ابن هود صاحب سرقسطة؟»⁽¹⁵⁸⁾، «وهل لكم ملكٌ أَلَفَ في فنون الآداب كتابًا في نحو مائة مجلد، مثل المظفر بن الأفطس، ملك بطليوس، ولم تشغله الحروب

(155) المقري، نفع الطيب، ج 1، ص 216.

(156) المصدر نفسه، ج 1، ص 190.

(157) المصدر نفسه، ج 1، ص 191.

(158) المصدر نفسه، ج 1، ص 193.

ولا المملكة عن بحثه في الأدب»⁽¹⁵⁹⁾؟. فهذه التحديات المُبَكِّتة للخصم تستغرق - في عمومها - كلَّ ملك مغربي، من دون استثناء لموحيدي ولا غيره.

بل إن القرصة الأذهى هي تلك اللفتة التي مرَّ عليها قارئو هذه الرسالة عابرين، إذ إنه عندما عرَّج على المفاخرة «بالفرسان، والتفاضل بالشجعان»، اختار من المعاصرين أبا عبد الله محمد بن سعد بن مردنيش الجذامي (ت 567هـ/ 1171م)⁽¹⁶⁰⁾.

هذا اختيار غير بريء، يمس الموحيدين مباشرة، أكثر من غيرهم، لأن هذا القائد كان آخر معارض للوجود الموحيدي في شرق الأندلس، مدافعًا عمدًا بقي في يده من ملك، بعد تقلص ظل الدولة المرابطية⁽¹⁶¹⁾. وهذا المعطى التاريخي مهم جدًا في قراءة هذه اللفتة الذكية الجريئة من جانب الشقندي.

بعد استرساله في عرض قائمة علماء الأندلس المتألقين في جميع حقول المعرفة، متحدثًا مُناظِرُهُ بتقديم أي مُضارع مغربي لهم، يتوغل في صميم الإبداع الشعري، واسطة عقد المفاضلة عنده، متباهيًا أمام خصمه بكثير من أسماء الشعراء، وبفيض من نماذجهم المبدعة، في أغراض الشعر كلها، مركِّزًا على اختراعاتهم غير المسبوقة في مجال التصوير الأدبي، مَحَكُّ الفَرَادَة والتميز الفني، خاتمًا جولته الطويلة في فضاء العبقرية الأندلسية بقوله: «وقد أطلت عنان النظم، على أنني اكتفيت عند الاستدلال على النهار بالصباح، فبالله من شاعركم الذي تقابلون به شاعرًا ممن ذكرت؟ لا أعرف لكم أشهر ذكرا، وأضخم شعرا، من أبي العباس الجراوي، وأولى لكم أن تجحدوا فخره، وتنسوا ذكَّره، فقد كفاكم ما جرى من الفضيحة عليكم في قوله من قصيدة مدح بها خليفته:

إذا كَانَ أَمْلَاكَ الزَّمَانِ أَرَاقِمًا فَإِنَّكَ فِيهِمْ - دَائِمَ الدَّهْرِ - تُعْبَانُ

(159) المقري، نفح الطيب، ج 1، ص 194.

(160) المصدر نفسه، ج 1، ص 210.

(161) أبو محمد عبد الواحد بن علي المراكشي، المعجب في تلخيص أخبار المغرب، وضع

حواشيه خليل عمران المنصور (بيروت: دار الكتب العلمية، 1998)، ص 176.

فما أقبح ما وقع 'نعبان'، وما أضعف ما جاء 'دائم الدهر'! ولقد أنشدتُ أحدَ ظرفاء الأندلس هذا البيت، فقال: لا ينكر هذا على مثل الجراوي، فسبحان من جعل نسبه وروحه وشعره تتناسب في الثقالَة»⁽¹⁶²⁾!

إذا كان الشقندي قد تَجَنَّى على أبي العباس أحمد بن عبد السلام الجراوي (ت 609 هـ/ 1212م) بالحكم عليه بمثال واحد هكذا، فإنه كان محققاً في كونه يومئذ أفضل شاعر يمكن للمغرب أن ينافس به الأندلس، إذ يقول عنه ابن سعيد: إنه كان «هو أديب المغرب على الإطلاق في زمانه، وكان يقول عن نفسه في آخر أيامه: تعساً لطول العمر الذي أَخْرَنِي لِمُعَاشِرَةِ الْأَنْدَالِ، وعهدي بالخليفة عبد المؤمن يقول لي في جبل الفتح: يا أبا العباس، إنا نباهي بك أهل الأندلس»⁽¹⁶³⁾.

غير بعيد عن المفاضلة الأدبية، وجسارة الأندلسيين على إجرائها تحت ظل أي دولة مغربية تحكم عدوتهم، نجد تلك المفاضلات التي أقاموها شعراً ونثراً، بين ازدهار الأدب في عهد الطوائف، وازدهار الفقه في عهد المرابطين، بشكل يبقى واضحاً، مهماً رمزوا إلى الأول بـ «قال زيد»، والثاني بـ «قال مالك»، حيث يندبُ الأعمى التطيلي زهرة عهد بني عباد:

فيا قالَ زَيْدٌ أَقْصِرِي وَتَقَاصِرِي فَقَدْ حَالَ مِنْ دُونِ الْمُنَى قَالَ مَالِكُ⁽¹⁶⁴⁾

هنا يقول ابن بسام إن أبا محمد ابن عبدون، «لما صَمَتَ ذِكْرُ مُلُوكِ الطوائف، طَوَى الشُّعْرَ عَلَى غُرِّهِ، وَبَرَّى مِنْ حُلُوهِ وَثَرِّهِ، إِلَّا نَفْثَةَ مَضْدُورٍ، أَوْ لَفْثَةَ مَذْعُورٍ، وَهُوَ الْيَوْمَ ببلده يَابِرَةٌ، يَزْتَشِفُ فَضْلَ ثَمَادِهِ، وَيَأْكُلُ بَقِيَّةَ زَادِهِ»⁽¹⁶⁵⁾

لم يكن هناك من هو أكثر إحساساً بالضيق من شعراء الطوائف عموماً،

(162) المقري، نفع الطيب، ج 1، ص 210.

(163) عبد الوهاب بن منصور، أعلام المغرب العربي، 5 مج (الرباط: المطبعة الملكية، 1978)،

مج 4، ص 25.

(164) أبو جعفر أحمد بن عبد الله الأعمى التطيلي، ديوان الأعمى التطيلي ومجموعة من

موشحاته، تحقيق إحسان عباس، المكتبة الأندلسية؛ 6 (بيروت: دار الثقافة، 1963)، ص 90.

(165) ابن بسام الشتريني، ج 2، ص 393.

والعبّاديين خصوصًا، مثل أبي بكر الداني أوفى الشعراء للمعتمد، «سموأل الشعراء» المتوفى في عام 507هـ / 1113م، ومثل عبد الجليل بن وهبون المتوفى عام 483هـ / 1090م والذي «وافق من المُعتمد ناقدًا بصيرًا، وعاشقًا قديرًا، فأغلى تلك الأغلاق، وأقام له الدنيا على ساق، ... فلم يزحَلْ إلى سواه»⁽¹⁶⁶⁾، حتى أنه أعرض عن مدح ورفد من رآودوه على ذلك، من أمراء الطوائف، مُكتفياً - في استقبال نفقات عيده المألوفة - بمجرد تذكّر المعتمد:

دَنَا الْعِيدُ لَوْ تَذُنُو لَنَا كَغَبَّةُ الْمُتَى وَرَكُنُ الْمَعَالِي مِنْ ذُوَابَةٍ يَغْرُبُ
فِيَا أَسْفًا لِلشَّعْرِ تُرْمَى جِمَارُهُ وَيَا بُغْدَ مَا بَيْنِي وَبَيْنَ الْمُحْصَبِ!⁽¹⁶⁷⁾

في هذا الإطار يندب أبو مروان عبد الملك بن محمد بن شماخ أيضًا عهده تحت ظل بني عبّاد، حيث تبدلت له الأحوال: «لما ثارت بصنهاجة اللجج، وثار لهم ذلك الرّهج، في يوم أشرعت فيه الأسنة ... وكسد في حمص سوق النظم والنثر، زهّدنا فيها، فمقتّناها، وسكتنا عن الكتابة فما أبناها»⁽¹⁶⁸⁾.

يردُّ عليه قاضي الجماعة أبو عبد الله ابن حمدين (ت 508هـ / 1114م) الذي كان قبلة شكواه، نافضًا - هو الآخر - دواخل جواه: «على حين ذوي روض الأدب، ففاظ مصيفُ الطرب، وألفتُ قالَ مَالِكٍ، وتركتُ ما هنالك، فما عهدي به إلا زورة اللّم، وذكرة الحُلم، أذوقه شميمًا، وأطعمه نسيماً»⁽¹⁶⁹⁾.

في هذا المنحى تندرج نفثة علي بن عبد الغني الحصري القيرواني الكفيف الذي استوطن طنجة، بعد انتشار عقد ملوك الطوائف الذين كانوا يتهادونه، فهو يقارن بين «ريّة» و«طنجة» من العدوتين، مفضلًا المدينة الأندلسية:

سَنِمْتُ حَيَاتِي وَالْمُقَامَ بطنْجَةٍ كَأَنَّ بِلَادَ اللَّهِ غَيْرُ عِرَاضٍ

(166) ابن بسام الشتريني، ج 2، ص 285.

(167) المصدر نفسه، ج 2، ص 285.

(168) المصدر نفسه، ج 2، ص 517.

(169) المصدر نفسه، ج 2، ص 524.

سَيُورِقُ عُودِي إِنْ سَكَنْتُ بَرِيَّةً وَيَسُودُ مِنْ فَوْدَيَّ كُلُّ بَيَاضٍ⁽¹⁷⁰⁾

غير بعيد عن هذه المفاضلة الضمنية بين العباديين والمرابطين في مجال تذوق الأدب ورعايته، وتشجيع ذويه، نجد تهافت شعراء طنجة: عدوة «قال مالك»، على المعتمد بن عباد: أهم ملوك عدوة «قال زيد»، فور عبوره أسيرًا مخلوعًا من مملكته، يسأله الرغد والشعر معًا، فردّ على مستمنحي العطاء من الأسير بقوله:

شُعْرَاءُ طَنْجَةَ كُلُّهُمْ وَالْمَغْرِبِ ذَهَبُوا مِنَ الْإِغْرَابِ أَبْعَدَ مَذْهَبِ
سَأَلُوا الْعَسِيرَ مِنَ الْأَسِيرِ وَإِنَّهُ بِسُؤَالِهِمْ لِأَحَقُّ فَاغْجَبْ وَاعْجَبِ⁽¹⁷¹⁾

وردّ على ابن الزنجاري الذي استرفده شيئًا من شعره، بعد نفاد وفره:

لو أَسْتَطِيعُ عَلَى التَّزْوِيدِ بِالذَّهَبِ فَعَلْتُ لَكِنْ عَدَانِي طَارِقُ الثُّوبِ
يَا سَائِلَ الشَّعْرِ يَجْتَابُ الْفَلَاةَ بِهِ تَزْوِيدُكَ الشَّعْرَ لَا يُغْنِي مِنَ السَّعْبِ
زَادَ مِنَ الرِّيحِ لَا رِيٍّ وَلَا شَبَعٍ عَدَا لَهُ مُؤَثِّرًا ذُو اللَّبِّ وَالْأَدَبِ
أَصْبَحْتُ صِفْرًا يَدِي مِمَّا تَجُودُ بِهِ مَا اغْجَبَ الْعَجَبَ الْمَقْدُورَ فِي رَجَبِ!⁽¹⁷²⁾

لعل أغرب ما يدور في هذا الفلك أن محمد بن حَبُوس الفاسي المتوفى في عهد أبي يعقوب بن عبد المؤمن الموحي، «كانت طريقته في الشعر على نحو طريقة محمد بن هانيء... وكان في دولة لمتونة مقدمًا في الشعراء، حتى نقلت إليهم عنه حماقات، فهرب إلى الأندلس»..... قال: «فدخلت مدينة شلب من بلاد الأندلس، ولي يومَ دَخَلْتُهَا ثلاثة أيام لم أطمع فيها شيئًا، فسألتُ عن مَنْ يُقَصِّدُ إِلَيْهِ فِيهَا، فَدَلَّنِي بَعْضُ أَهْلِهَا عَلَى رَجُلٍ يُعْرَفُ بِابْنِ الْمَلْحِ»، فمدحه بأبيات، واستقبله الرجل أحسن استقبال، ثم قدم له سبعمائة دينار، غلة أرض كان أوقفها على الشعراء، فتراكم ريعها سبع سنوات، لم يأتها شاعر، لتوالي الفتن التي دهمت البلاد، حتى ساقها القدر إلى أمير شعراء المرابطين

(170) ابن بسام الشتريني، ج 4، ص 169.

(171) المصدر نفسه، ج 2، ص 38.

(172) المصدر نفسه، ج 2، ص 38.

الجائع الطريد، إضافة إلى أربعين مثقالاً من حُرِّ مَالِ ابن الملح جائزة على أبيات ابن حبوس⁽¹⁷³⁾.

المهم أن أبا الوليد الشقندي عندما انتهت به مسارات الموازنة بين العُدُوَّتَيْنِ إلى المُفاضلات البُلدانية صاحب مُسَاجِلِه: «فإن تعرضت إلى ذكر البلاد وتفسير محاسنها، وما خصها الله تعالى به مما حرمه غيرها فاسمغ ما يُمِيتُ الحَسُوْدَ كَمَدًا»⁽¹⁷⁴⁾.

ثم يعرض فضائل أمهات الحواضر الأندلسية، غير مناظر إياها إلا بمثلاتها من حواضر المشرق، متجاهلاً بَرَّ العُدُوَّةِ تجاهلاً مقصوداً، غيرَ واضح حَواضِرُهُ أبداً في كفة المفاضلة مع مُدُن الأندلس، وكأنها ليست أهلاً لذلك البتة.

لعل مواقع المفاضلة بين العدوتين في هذا السياق لا تعدو المقارنة بين ما في إشبيلية من وفرة «أصناف أدوات الطرب»، قائلاً أن «ليس في بَرِّ العُدُوَّةِ من هذا شيء، إلا ما جُلِبَ إليه من الأندلس، وحسبهم الدف، وأقوال، واليرا، وأبو قرون، ودبدبة السودان»⁽¹⁷⁵⁾.

هذا التفوق الموسيقي يعيده إلى ذكر التفوق العلمي والشعري لمدينة إشبيلية وحدها، على كل بَرِّ العُدُوَّةِ، معتبراً أن فيها من أصناف العلماء والشعراء والوُشَّاحين والزَّجَّالين ما «لو قُسمَ على بَرِّ العُدُوَّةِ ضاقَ بهم»⁽¹⁷⁶⁾.

حتى في المجال الاقتصادي، نجد تينَ بليش - في مألقة - «هو الذي قيل للبربري: كيف رأيته؟ قال لا تسألني عنه، وُصِبَ في حَلْقِي بالقُفَّةِ، وهو لعمرُ الله مَغْذُورٌ، لأنه نعمة حُرِمَتْ بلادُهُ منها»⁽¹⁷⁷⁾.

يبدو أن صورة الجوع هذه كانت صورة نمطية للقادمين من هذا البرِّ إلى

(173) انظر: القصة كاملة في: المراكشي، المعجب، ص 150.

(174) المقرئ، نفح الطيب، ج 1، ص 212.

(175) المصدر نفسه، ج 1، ص 213.

(176) المصدر نفسه، ج 1، ص 214.

(177) المصدر نفسه، ج 1، ص 219.

عدوة الأندلس، حيث هناك مستملحة أخرى تقول: إن أحد البربر المُقَرَّبين من المنصور بن أبي عامر جاءه ذات يوم يطلب دارًا يسكنها، وعندما استفسره عن داره، قال: إِنَّ القنح الذي أهدها المنصور إياه قد اختَلَّها، وهو لا يمكنُ أَنْ يُفَرِّطَ فيه، لأنه مجوعٌ، لا عهدَ له بالقنح⁽¹⁷⁸⁾.

على كل حال، ينتهي الشقندي إلى أن بَرَّ العُدوةَ يستوردُ من المرية «الحصى المُلوَّن العجيب الذي يجعله رؤساءُ مراكش في البر أريد»⁽¹⁷⁹⁾، و«البنفسج البنسي يُسَفَّرُ لأفطار المغرب»⁽¹⁸⁰⁾.

إذا كان أبو الوليد الشقندي يصور بر العدو مفتقرًا إلى هذه الأشياء من الأندلس، فإن ابن غالب جعلَ النهضة العمرانية في هذه العُدوة كلها قائمة على أكتاف علماء الأندلس وخبرائها وصُنَّاعِها، حيث كانت «مصائب قوم عند قوم فوائد».

«فلما نَفَذَ قضاءَ الله تعالى على أهل الأندلس، بخروج أكثرهم عنها في هذه الفتنة الأخيرة المُبيرة، تفرَّقوا ببلاد المغرب الأقصى من بَرِّ العُدوة... فأما أهل البادية فمالوا إلى البادية، إلى ما اعتادوه، وداخلوا أهلها وشاركوهم فيها، فاستبَطوا المياه، وغرَسوا الأشجارَ، وأخذُوا الأرحي الطاحنة بالماء، وغير ذلك، وعَلِّمُوهم أشياء لم يكونوا يَعْلَمُونَهَا ولا رَأَوْهَا، فَشَرُفَتْ بلادهم، وَصَلَحَتْ أمورهم، وكَثُرَتْ مُستغلاتهم، وغَمَرَتْهم الخَيْرَاتُ.

أما أهل الحواضر فمالوا إلى الحواضر واستوطنوها، وأما أهل الأدب فمنهم الوزراء والكتَّاب والعمال وجباة الأموال والمستعملون في أمور المملكة، ولا يستعمل بلدي ما وجد أندلسي.

أما أهل الصنائع فإنهم فاقوا أهل البلاد، وقطَعُوا مَعاشهم، وأخملوا أَعْمَالهم وصَيَّرُوهم أُنباغاَ لهم، ومُتَصَرِّفين بين أيديهم، ومتى دخلوا في شُغْلِ عملوه في أقرب مُدَّة، وأفرغوا فيه من أنواع الحِذْقِ والتجويد ما يُميلون به

(178) المقري، نفع الطيب، ج 1، ص 393 - 394.

(179) المصدر نفسه، ج 1، ص 221.

(180) المصدر نفسه، ص 221.

النفوس إليهم، ويصيرُ الذكرُ لهم، قال: ولا يدفع عنهم هذا إلا جاهل أو مبطل»⁽¹⁸¹⁾.

يعزز ابن سعيد ما ذهب إليه ابن غالب، نافياً عنه ما يحتمل أن يوجه إليه من تهمه التعصب للأندلسيين، مؤكداً في السياق ذاته «أن حضرة مراکش هي بغداد المغرب، وهي أعظم ما في بر العدو، وأكثر مصانعها ومبانيها الجليلة وبساتينها إنما ظهرت في مدة بني عبد المؤمن، وكانوا يجلبون لها صُنَاع الأندلس من جزيرتهم، وذلك مشهور معلوم إلى الآن»⁽¹⁸²⁾.

بل إن ابن سعيد يوسع دائرة اعترافه بالحواضر المغربية، حين يفضل الأندلس - في جمالها وعمرانها - على كل ما زاره خلال تطوافه من بلاد العالم شرقاً وغرباً، إذ لم ير «ما يُشْبِه رُونَق الأندلس في مَبَاهِجها وأشجارها إلا مدينة فاس بالمغرب الأقصى، ومدينة دمشق بالشام، وفي حماه مسحة أندلسية، ولم أر ما يشبهها في حسن المباني والتشيد والتصنيع، إلا ما شيد بمراكش في دولة بني عبد المؤمن وبعض أماكن تونس»⁽¹⁸³⁾.

شَوَّشَ على هذا الاعتراف أن كلَّ مجد لمراكش هو في نظر الأندلسيين من صنيعهم، وإليهم يعود الفضل فيه، كما أنهم نقلوا ثنائية العدوتين ومفاضلاتهما إلى حاضرة فاس نفسها، فقسموها إلى عدوة الأندلسيين وعدوة القرويين، حتى أن أبا عبيد البكري عبد الله بن عبد العزيز (ت 487هـ/ 1094م) لم يمنعه إقراره بأن «مدينة فاس مدينتان مقترنتان» من أن يتتقى من النصوص ما يمكن من تمرير بعض الاستنتاجات والخلاصات، كتأكيده أن في عدوة الأندلسيين «تفاح حلو (كذا!) يُعرف بالأطرابلسي جليل حسن الطعم، يصلح بها وله غلة، ولا يصلح بعدوة القرويين التي إنما يوجد بها الأترج ويعظم، ولا يوجد بعدوة الأندلسيين»، أو ذكره أن «سميد عدوة الأندلسيين أطيب من سميد عدوة القرويين، لحذقهم بصنعتهم، وأن نساءهم أجمل من نساء القرويين، وأن رجال

(181) المقرئ، نفع الطيب، ج 1، ص 152.

(182) المصدر نفسه، ج 1، ص 152 - 153.

(183) المصدر نفسه، ج 1، ص 194.

القرويين أجمل من رجال الأندلسيين، ولكن رجال عدوة الأندلسيين أشجع وأنجد من القرويين»⁽¹⁸⁴⁾.

من دون الدخول في المهارات والأهاجي الساقطة التي تنهمر على طرف واحد، في ظل تغييب الطرف الآخر، فإنني لم ألتقط هنا إلا ما يندرج في سياق المفاضلة بين العدوتين عمومًا، أو بين مدينتين منهما على الأقل. وقبل أن أبتعد عن فاس، أجد الأمير أبا يحيى رفيع الدولة بن المعتصم بن صمادح يخاطب الفتح بن خاقان:

عَجِبْتُ أَبَا نَصْرٍ لَعَيْشِكَ أَسِيَا بِفَاسٍ وَمَا فِيهَا مَقَامٌ لِفَاضِلٍ
وَفِي حِمَصِ الدُّنْيَا نَعِيمٌ وَجَنَّةٌ وَمَاءٌ وَظِلٌّ وَارْفٌ غَيْرُ زَائِلٍ⁽¹⁸⁵⁾

لعل أشهر نص مستقل، يتمخض للمفاضلة بين مدينة أندلسية وأخرى مغربية، هو «مفاخرة مالقة وسلا» لابن الخطيب والذي يرى أن بعضهم سألهم القيام بهذه المحاكمة، واختاره حكمًا فيها لاختصاصه «بسكنى البلدين»، إلا أنه يستدرك مستنكرًا: «أن التفضيل إنما يقع بين ما تشابه وتقارب، أو تشاكل وتناسب، وإلا فمتى يقع التفضيل بين الناس والنسناس، والملك والخناس، وقرد الجبال وظمي الكناس»⁽¹⁸⁶⁾.

نظرًا إلى حدة التقابل بين طرفي كلٍّ من هذه الثنائيات غير القابلة للتفاضل أصلاً، لا يترك ابن الخطيب تخمين حول أي المدينتين تمثل الطرف الأفضل والطرف الأقل، حيث يمطرك مباشرة بوابل من أفعلات التفضيل كلها لصالح مالقة طبعًا، فهي: «أرفعُ قدرًا، وأشهرُ ذكرًا، وأجلُّ شأنًا، وأعزُّ مكانًا، وأكرمُ ناسًا، وأبعدُ التماسًا، من أن تُفَاخَرَ أو تُطَاوَلَ، أو تُعَارَضَ أو تُصَاوَلَ، أو تُرَاجَعُ أو تُعَادَلَ»⁽¹⁸⁷⁾.

(184) محمد استيتو، «أهل فاس يعيون أندلسية» (ورقة قدمت إلى: أعمال ندوة فاس والأندلس، سلسلة ندوات ومناظرات؛ 4، فاس، جامعة سيدي محمد بن عبد الله، كلية الآداب، 29 - 30 تشرين الثاني / نوفمبر 2005)، ص 64 و 67.

(185) ابن بسام الشتريني، ج 1، ص 461 - 462.

(186) ابن الخطيب، ربحانة الكتاب، ص 355.

(187) المصدر نفسه، ص 355.

بعدما يضع مِيزَانَ المُفاضلة بين البلدان، القائم على «المنعة والصناعة والبقعة والشهرة والمساكن والحضارة والعمارة والإثارة والنضارة»⁽¹⁸⁸⁾، يُخَضِّع المَدِينَتَيْنِ للمَوَازَنَةِ بينهما، وفق كُلِّ واحدة من هذه المعايير، ليُخَسِّمَ في كُلِّ نقطة بتفضيل مَالِقة على سَلَا، لأنه سبق أن انطلق من تعميم هذا الحكم قبل الشروع في التفصيلات، كما أنه انتهى أيضًا إلى تعميم الحكم ذاته، قائلاً: إن «فُضِّلَ الخُطَّةُ أنَّ لِمَالِقة المزية بجلالها وكمالها، وحسن أشكالها، ووفور مالها، وتَهْدُلُ ظلالها، وشهرة رجالها، ولسَلَا الفضلُ، لكن على أمثالها، ونظائرها من بلاد المغرب وأشكالها»⁽¹⁸⁹⁾.

هذا يَغْنِي في المَحْصَلَةِ النهائية أن دائرة المفاضلة المتاحة لسلا لا تتجاوز حدود المغرب، إلى العدوَّة الأندلسية التي يُقَسِّمُ لَرَبَضُ «من أرباضها أعمر من مدينة سلا»⁽¹⁹⁰⁾.

على الرغم من قسوة هذا الحكم الصادر عن خبير بالبلدين، فإنه يعتبر حكمه بريئاً من الحيف والزيغ، ﴿لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ﴾⁽¹⁹¹⁾ (فصلت: 42)، «فهذه حُجَجٌ لَا تُدْفَعُ، ودلائل إنكارها لا ينفع، فمن شاء فليوثر الاتصاف بالإنصاف، ومن شاء فليوثر الخلاف وسجايا الإخلاف، فأنا - يعلم الله - قد عدلتُ لِمَا حَكَمْتُ، ودفعتُ لِمَا أَلُمْتُ، وسكتُ عن كثير، وجلب فضل أثير، إذ لم تُخْرَجْ إليه ضرورةُ الفخر، ولا داعيةُ القهر، ولو شئتُ لَجَلَبْتُ من أدلة التفضيل ما لا يدفع في عقده، ولا سبيل إلى نقده، لكن الله أغنى عن ذلك»⁽¹⁹²⁾.

يبدو أن ابن الخطيب كان يستشعر وهو يكتب هذه المفاضلة، أن علامات استفهام كثيرة سوف تحوم حول قيامه بهذه الخطوة، نظرًا إلى علاقته المزدوجة بالعدوتين عمومًا، وسلا خصوصًا، حيث استغرب حسين مؤنس إنشاء لهذه

(188) ابن الخطيب، ربحانة الكتاب، ص 355.

(189) المصدر نفسه، ص 360.

(190) المصدر نفسه، ص 360.

(191) القرآن الكريم، «سورة فصلت»، الآية 42.

(192) ابن الخطيب، ربحانة الكتاب، ص 359.

المقامة، معتبراً أنها حملة «تخلو من الذوق على سلا، ولكن هذا كان شأن الكثيرين من الأندلسيين مع المغرب؛ وغير المغرب من البلاد»⁽¹⁹³⁾.

إذا كان بعض الدارسين يستسهل قراءة النيات وزرع أعماقها بالثهم، وتعميم موقف كاتب أندلسي على جل الأندلسيين أو موقف كاتب مغربي أو مشرقي على كل بلدٍ، فإني أدعو هؤلاء إلى وضع الاستفهامات والرَّيب ذاتها أمام أديب مغربي هذه المرة، يفضّل الأندلس على سبته مسقط رأسه.

إنه الأديب الشريف أبو القاسم السبتي الغرناطي (760هـ/1359م) الْمُتَنَزَّعُ بَيْنَ هَاتَيْنِ النَّسَبَتَيْنِ، حيث كتب قصيدة يُفَضِّلُ فيها غرناطة التي آوته وكرَّمته، على موطنه الذي نفاه وجفاه، حيث يقول:

يَحْتَفُّهَا السَّيْرُ بَيْنَ الْقَارِ وَالْأَكَمِ	يَا أَيُّهَا الرَّاكِبُ الْمُزْجِي رَكَابَهُ
عَرَضُ الْفَلَا وَذَمِيلُ الْإِيْتِي الرُّسَمِ	أُبْلِغُ بِسَبْتَةِ أَقْوَامًا وَدُونَهُمْ
أَعْلَامَ لَبْنَانَ أَوْ كُتُبَانَ ذِي سَلَمِ	وَلُجْ ذِي تَبَجٍ طَامَ كَأَنَّ بِهِ
مَرْمَاهُ لَا صَدَدٌ مِنْهَا وَلَا أَمَمِ	أَلُوكة مِنْ غَرِيبٍ دَارُهُ قَدَمِ
لِلْمَجْدِ رَحْبٌ وَظِلٌّ لِلْعُلَا عَمَمِ	أَتِي بَأَنْدُلُسٍ آوِي إِلَى كَنَفِ
فَصَرْتُ مِنْ رَبِّ هَذَا الذَّهْرِ فِي حَرَمِ	وَأَنَّ غَرْنَاطَةَ الْغَرَّا حَلَلْتُ بِهَا
رَهْطٌ وَأَخْفَرٌ مَا لِلْمَجْدِ مِنْ ذِمَمِ	لَيْسَتْ لِأُخْرَى فَلَا رَيْعٌ بِهَا وَجِبَا
إِلَّا بِقَوْمِي فِي أَيَّامِنَا الْقَدَمِ	وَأَنْكَرْتَنِي مَغَانِيهَا وَمَا عُرِفَتْ
وَهَنْ مَا بَيْنَ مِنْ طَيْبٍ وَمِنْ كَرَمِ	لَوْلَا الْمُعَرَّبُ مِنْ آلِ النَّبِيِّ بِهَا
لَهُمْ أَوَاصِرُ مِنْ وَدٍّ وَمِنْ رَحِمِ	وَفَتِيَّةٍ مِنْ بَنِي الزَّهْرَاءِ قَدْ كَرُمُوا
إِلَّا بِنَاقِيعِ سُمٍّ أَوْ عَيْيَطِ دَمِ	لَقُلْتُ: لَا جَادَهَا صَوْبُ الْحَيَا أَبَدًا
يَوْمًا وَلَا أَقْرَعَنَّ السَّنَّ مِنْ نَدَمِ	لَيْسَفَحَنَّ عَلَيْهَا الدَّمْعُ مِنْ جَزَعِ
مِنْهَا وَلِي شَرَفُ الْبَطْحَاءِ وَالْحَرَمِ ⁽¹⁹⁴⁾	مَا ضَرَّنِي أَنْ تَبَا بِي أَوْ تَبَا وَطَنِي

(193) محمد بن شريفة، «من مناقرات العدوتين: نص جديد»، مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية (الرباط)، العدد 1 (1977)، ص 13، نقلًا عن: حسين مؤنس، تاريخ الجغرافية والجغرافيين في الأندلس (القاهرة: مكتبة مديبولي، 1967)، ص 576.

(194) النباهي، ص 175.

من العجيب - في هذا الصدد - أن محمد الحجوي - وهو متخصص بالسبتي - قدّم قراءة لهذا النص، تخالف - تمامًا - منطوقه ومفهومه، حيث جعله في الحنين إلى وطنه، والتبرُّم من غرناطة التي يضيق بالغرابة المُمِضَّة فيها، حتى ليدَّعو عليها بمَطَرِ السَّوءِ من نَاقِعِ السُّمِّ وعَيْطِ الدَّم، بدلَ السُّقْيَا بماءٍ غدقٍ نافع غير ضار⁽¹⁹⁵⁾.

حرصتُ على أن أورد النص بكامله، ومن حيث أخذه الحجوي أيضًا، ليكون القارئ على بصيرة من أن هذه القصيدة تتضمن كل الرضى عن الوطن الأندلسي الجديد، وتصبُّ جامَ غضبها ولعناتها على الوطن المغربي القديم، فهو بعدَ حديثه المُخْتَفِي بالأندلس التي أرحبت له كنفًا من المَجْدِ والعُلَى، وغرناطة التي بَوَّأَتْهُ في حرم آمن، يَنْصَرِفُ إلى بَرِّ العُدْوَةِ، قائلًا: «ليست لأخرى»، وهكذا يضع بين البرَّيْنِ برزخًا لا يبغيان، إلا أننا في الحقيقة لم ننبين هل يعني سبته أم يعني فاس؟ فالخطاب مُفَتِّحُ القصيدة مَوْجَهٌ إلى سبته وأهلها، ولكن هذه «الأخرى» التي أخفرت للمجد كل الرحم، وأنكرته مغانيها التي ما عُرفت قدمًا إلا بفضل آبائه، يحتمل أيضًا أن تكون فاس، ويشفع لهذا التوجيه قوله «لولا المغرب من آل النبي»، فأكبر ظني أنه يحيل على إدريس الأكبر (ت 177هـ/ 793م) الذي فرَّ من العباسيين حتى استقر به النوى في فاس، علما بأن أبا القاسم إدريسي، وهؤلاء أجداده الأولون، فكيف يقلب الحجوي الآية ويجعل غضب السبتي على وطنه المغربي حنينًا، ورضاه على مهاجره الأندلسي تبرمًا ولعنة؟ لن أفتش في النيات، ولكنني أؤكد - مطمئنًا - أن قراءة الحجوي - مع كامل الاحترام - معكوسة.

هنا لا بد من أن أشير إلى أن احتفاء الأندلس بعلماء بر العدو مشروط ببراعة هؤلاء فحسب، وقدرتهم على فرض أنفسهم في معترك المنافسة العلمية التي لا يصمد في حلباتها إلا المبرِّزون، أمثال أبي القاسم الشريف السبتي الغرناطي الذي انبهر بمهاجره الأندلسي الحافل، حتى قذف بني جلدته بشواظ

(195) محمد الحجوي، أبو القاسم الشريف السبتي، 760/697 هـ: حياته وآثاره الأدبية، اللغوية والبلاغية (القنيطرة: محمد الحجوي، 1996)، ص 26 - 27.

لعناته، من وراء العُدوة الأخرى، لسبب بسيط هو أنه لم يجد بينهم من التكريم ما وجده في الأندلس.

قبل هذا السبتي ضجت الأندلس إجلالاً لعظمة سَبْتِي آخر، هو القاضي عياض الذي يقول عنه أحمد بن خاتمة الأنصاري: إنه «كان - بالجملة - جمال العصر، ومفخر الأفق، ونبوغ المعرفة، ومعدن الإفادة، وإذا عُدت رجالات المغرب - فضلاً عن الأندلس - بحسب منهم صدرًا»⁽¹⁹⁶⁾.

يلق المقري على هذا الاعتراف الجميل بقوله: «إنما يَعْرِفُ الْفَضْلُ، لأهلِ الْفَضْلِ، أهلُ الْفَضْلِ»⁽¹⁹⁷⁾.

هذا ينفي ظنة الحسد القبيح عن الأندلس، ووصمة الروح الإقصائية، حيث قال أبو الحسن بن السراج للقاضي عياض «وقد أراد الرحلة إلى بعض الأشياخ: لهو أحوج إليك، منك إليه»⁽¹⁹⁸⁾، وإذا كان القاضي أبو عبد الله بن حمدين يقول له «وقت رحلته إليه: وحقي يا أبا الفضل إن كنت قد تركت في المغرب مثلك؟»⁽¹⁹⁹⁾، فإن أبا محمد بن أبي جعفر لا ينفي أن يكون القاضي عياض ترك في المغرب نظيرًا له، ولكنه متأكد أنه «ما وصل إليهم من المغرب مثله»⁽²⁰⁰⁾.

على الرغم من ذلك كله، لم يخل انبهار الأندلسيين بعبقريّة هذا العالم الأجل من لَمَز لسبّته مسقط رأسه، إذ يروي أبو البركات ابن الحاج البليقي (ت 774هـ/ 1372م) أنه «لما قدم أبو الفضل عياض على قرطبة، ولقي القاضي أبا الوليد بن رشد، ورأى نبهه، وفضل ذكائه، قال: عجبا لرجل ينشأ في البلاد البحرية، على أكل السمك، من أين يكون له هذا النبل؟ قال: فبلغ كلام القاضي أبا الفضل، فقال: والله ما أكلت سمكا منذ عقلت»⁽²⁰¹⁾.

(196) المقري، أزهار الرياض، ج 3، ص 21.

(197) المصدر نفسه، ج 3، ص 21.

(198) المصدر نفسه، ج 3، ص 80.

(199) المصدر نفسه، ج 5، ص 80.

(200) المصدر نفسه، ج 5، ص 80.

(201) المصدر نفسه، ج 5، ص 79.

لعل هذا ما جعلهم يثبتون له أصلاً أندلسياً، على لسان حفيده، إذ يقول النباهي عنه: إن «أبا الفضل عياض سكن بمالقة مدة، وتمول بها أملاكاً، وأصله من مدينة بسطة، ذكره حفيده في الجزء الذي صنفه في التعريف به»⁽²⁰²⁾.

مهما يكن، فإن ازدواجية انتمائه بين العدوتين معترف بها، فقد عدّه ابن خاتمة صدرًا في علماء وأعلام المغرب والأندلس معاً، كما أنه هو نفسه حقق ذلك، حين «ألف كتابَ جامع التاريخ، فأزبى على جميع المؤلفات، فيه أخبار الملوك بالأندلس والمغرب...»⁽²⁰³⁾.

المهم أن القاضي عياض كان عندما يفارق الأندلس، ممثلة في قرطبة، إلى وطنه، يفارقها «موجع القلب باكياً» على الرغم من تنازع هويته بين العدوتين:

وَسَقَى رُبَاهَا بِالْعُهُودِ السَّوَكِ	رَعَى اللَّهُ جِيرَانًا بِقَرْطَبَةَ الْعُلَا
طَلِيقَ الْمُحَيَّا مُسْتَلَانَ الْجَوَانِبِ	وَحَيًّا زَمَانًا بَيْنَهُمْ قَدْ أَلْفَتْهُ
مَعَاهِدَ دَارٍ أَوْ مَوَدَّةَ صَاحِبٍ ⁽²⁰⁴⁾	أَلْخَوَانَنَا بِاللَّهِ فِيهَا تَذَكَّرُوا

أخيراً ينتهي بنا المطاف إلى «طرفة الظريف في أهل الجزيرة وطريف»، وهي لا تمثل - في نظري - نصاً مفاضلاتياً، لأنها لا تُقيمُ موازنةً بين العدوتين، بقدر ما تتمحّضُ لهجاء مدينتي الجزيرة الخضراء وطريف، ومن ثم الأندلس عامة، في غياب أي حديث عن المغرب، فقد ارتكزت أساساً على وصف الجزيرة الخضراء:

- بالبخل، بناء على انطباع منشأه الأصلي - إن صح - تفرد كل واحد من ركب قارب عابر بوجبة غذائه، ثم توطّد هذا الحكم المزعوم بكون أهل الجزيرة نفسها يبيعون الماء والنار لكل غريب يستسقي أو يقتبس، وحتى لو كان

(202) المقرئ، أزهار الرياض، ج 3، ص 17. وقد ضج ابن عبد الملك المراكشي من نسبة الأندلسيين أعلام المغرب إليهم تعصباً. انظر وصفه لابن الأبار بذلك، في: أبو عبد الله محمد بن عبد الملك المراكشي، الذيل والتكملة لكتابي الموصول والصلة، ج 2، تقديم وتحقيق وتعليق محمد بن شريفة (الرباط: أكاديمية المملكة المغربية، 1984)، السفر الثامن، ج 1، ص 157.

(203) المصدر نفسه، ج 4، ص 6.

(204) ابن خاقان، قلائد العقيان، ج 1، ص 234.

غازيًا في سبيل الله، ومن هنا يستخلص أنهم قرية الجدار التي أثبت أن تضيف
موسى والخضر عليهما السلام.

- السخرية من الانتماء العربي للأندلسيين من خلال مقارنة الماضي
بالحاضر، إذ خَلَفَ من بَعْدِ السَّلَفِ العَرَبِيِّ الصَّالِحِ خَلْفٌ أضاعوا العروبة،
وتركوها انتماء أجوف لهذه القبيلة أو تلك.

- تغيّر اللسان العربي، وسريان العُجْمَة فيه، من خلال ظواهر صوتية،
مثل المبالغة في الإمالة، التي تحول الناس إلى النيس، والخناس إلى الخنيس،
والحمام إلى الحميم، والمال إلى الميل، وكأنَّ صيغة «فعل» هيمنت على كل
الصيغ الصرفية.

- تبدّل الأحوال والأزياء والتأثر بالنصارى مظهرًا وسلوكًا.

هذه الموضوعات الأربعة متداخلة أكثر منها متميزة، من خلال تناولها
المنهجي في المقامة، إلا أنها - في مجملها - يمكن أن تختزل في الطعن في
مكونات الهوية العربية للأندلس.

هذا ما يجعل «طرفة الظريف» - في تصوري - أدخل في المفاضلات
العرقية منها في المفاضلات المكانية، ولذلك فإن لنا عودة إليها ضمن الفصل
المعنون بالإنسان.

لكن ما دام الدكتور محمد بن شريفة أول - وربما آخر - من تناول هذه
المقامة تقديمًا وتحقيقًا⁽²⁰⁵⁾، فإنني استسمح مكانته العلمية الكبيرة في أن
يلاحظ الطالب على الأستاذ بعض التماهي مع الكاتب في الأوصاف السلبية
التي وصمَّ بها المدينتين، مع أنها لم تكن مسَلِّمة في الأغلب، ولا خالية من
التجنّي الذي قلّما يسلم منه هذا النوع من الكتابات السجالية، وقد تبدّى ذلك
من خلال حشد ابن شريفة كل ما يعزز أقوال كاتب النص في متن التقديم،
وتحييده ما يخالفه كله إلى هوامش التحقيق، أو تغييبه مطلقًا، ومثال ذلك

(205) بن شريفة، «من منافرات العدوتين»، ص 7 وما بعدها.

محاولته تعزيد وصف الكاتب لأهل الجزيرة بالبخل، وهو ما عززه وصف ابن سعيد للمجتمع الأندلسي بالاحتياط في تدبير المعاش، لدرجة ينسب معها إلى البخل⁽²⁰⁶⁾، وهذه أكبر من أختها، لأن الكاتب المجهول وصف الجزيرة الخضراء وحدها بذلك، فعَمَّمه ابن شريفة على الأندلس جمعاء، مغفلاً أن الجزيرة نفسها - بغض النظر عن الأندلس - لم يكذِّ ابنُ سعيد نفسه يترجم أحدًا من أعلامها في «مُغْرِبِهِ» إلا وصفه بالكرم، إذ قال إن بعضهم كانت «له أموال طائلة فأفناها في الغبوق والصبوح»⁽²⁰⁷⁾، وبعضهم لم يلق الحجاري «بالجزيرة الخضراء مثله كرمًا ومروءة»⁽²⁰⁸⁾، وثالث لقيه ابن سعيد فوجده «خير من يلقى تأنيسًا وبرًا وكرمًا... وقد كان مألَّفًا ومقصَّدًا لغرباء الأدب»⁽²⁰⁹⁾.

أما طريف، فقد زج بها كاتب «الطرفة» في العنوان، ربما لضرورة السجع أساسًا، ثم تجاوزها - عابرًا - إلى الجزيرة الخضراء، نافيًا عنها وصف الخضرة، على الرغم مما عرفت به من كثرة بسايتها ومنتزهاتها⁽²¹⁰⁾، ونافيًا الطرافة عن طريف، مع أنه ناقض نفسه، من حيث يدري أو لا يدري، إذ اعترف لها - في السطور الأولى من النص - بهذه الطرافة المنفية: «فقالوا لأحدهم: خذ ورقنا أيها الرجل الظريف، وسُقْ لنا طرائف طريف، فكان رجوعه بالطرائف والطرف، قبل أن يرتد إلى الطرف، فقلت: إن الرايس صادق، وإنه بالمراسي حاذق»⁽²¹¹⁾.

هذه الشهادة الإيجابية ينساها الكاتب ويغفلها ابن شريفة، معتبرًا أن صاحب المقامة لم تستحق منه طريف إلا «سجعات معدودة، كلها دعاء عليها، وهجاء لها، ولقصبتها الحقيمة ورائحتها الكريهة»⁽²¹²⁾.

(206) بن شريفة، «من منافرات العدوتين»، ص 21.

(207) ابن سعيد المغربي، ج 1، ص 245.

(208) المصدر نفسه، ص 247.

(209) المصدر نفسه، ص 248.

(210) ابن سعيد المغربي، ص 243 - 244 (حتى إن مقابرها حسنة في نهاية من الأخذ بالقلوب

والفرجة).

(211) بن شريفة، «من منافرات العدوتين»، ص 25.

(212) المصدر نفسه، ص 22.

مستفرغاً جهده في جلب الشواهد، من أقوال المؤرخين والرحالة، المؤكدة لحقارة قصبتها، ونثن رائحتها، من دون أن يتطرق في المتن ولا في الهوامش، هو ولا كاتب المقامة، إلى أن أهم ما حَلَّى به ابنُ سعيد جزيرة طريف هو أن «أهلها من كرام الناس، وأحسنهم إقبالاً على الغريب»⁽²¹³⁾.

ما دام هذا الوصف مناقياً تماماً لجوهر المقامة وهدفها المنصب على هجاء الجزيرتين - والأندلس عمومًا - بالبخل وسوء الضيافة والتجهّم للغريب، فربما كان ذلك - بالضبط - هو ما جعل صاحب «الطرفة» ودارسها يتغاضيان عن هذا المعطى الذي لا شك أنه وسعه علمهما، ولكنهما تجاوزا الحديث عن طريف الكريمة، الحسنة الاستقبال للضيوف والغرباء، إلى طريف غير الطريفة، الكريهة الرائحة الملعونة.

إن المقام لا يتسع هنا لأكثر من هذه الإلماعات السريعة، الأُلصق بجوهر المفاضلة المكانية بين العدوتين.

مهما يكن، يبقى هذا النص - في مجمله - تعبيرًا عن حالة سَأَم مُرافقِي السلطان، من طول مقامه بالجزيرة الخضراء، وهو مقام لا يمكن أن يفسَّر إلا بأهميتها القصوى، أو جاذبيتها السياحية التي استقطبت الملك المريني⁽²¹⁴⁾، حتى خاف مرافقوه أن يستوطنها، فلا يعود إلى كرسي ملكه، وفي ذلك ترجيح تفضيلي بين العدوتين، أو بين أهم عواصم المغرب، وهذه الجزيرة الحقيمة اللثيمة في زعم الكاتب.

هنا يقتضي السياق الإلماع إلى أن الأندلسيين ربما كانوا أكثر تشبُّهًا بأوطانهم، وحينئذٍ إليها، مهما كانت دواعي التنقل عنها، لأنهم ينظرون إلى الأندلس باعتبارها فردوسًا حقيقيًا فوق الأرض، ويحتاجون في ذلك حتى الملوك المرينيين أنفسهم، إذ «حكى أن الخليلي لما قَدِمَ من الأندلس رسولاً

(213) ابن سعيد المغربي، ج 1، ص 242.

(214) انظر مدى أهميتها الاستراتيجية، وجاذبيتها في: المقرئ، أزهار الرياض، ج 4،

إلى السلطان المغربي أبي عنان فارس ابن السلطان أبي الحسن المريني، أنشد
بحضرة السلطان - كالمفتخر ببلاد الأندلس - أبيات ابن خفاجة:

يا أَهْلَ أَندَلُسِ لله دَرَكُكُمْ ماءً وَظِلٌّ وأشجارٌ وأنهارٌ
ما جَنَّةُ الخُلْدِ إِلَّا في دِيَارِكُمْ ولو تَخَيَّرْتُ هذي كُنْتُ أختَارُ

فقال السلطان أبو عنان: كذب هذا الشاعر، يشير إلى أنه جعلها «جنة
الخلد»، وأنه لو خير لاختارها على ما في الآخرة، وهذا خروج عن رتبة الدين،
ولا أقل من الكذب والإغراق، وإن جرت عادة الشعراء بذلك الإطلاق.

فقال الخليلي: «بل صدق الشاعر، لأنها موطن جهاد، ومقارعة للعدو
وجلاد، والنبي صلى الله عليه وسلم الرؤوف، الودود الرحيم العطوف، يقول:
(الجنة تحت ظلال السيوف)، فاستحسن منه هذا الكلام، ورفع عن قائل
الآبيات الملام، وأجزل صلته ورفع منزلته.

ولعمري إن هذا الجواب لجدير بالصواب، وهكذا ينبغي أن تكون رُسلُ
المُلوك في الافتتان، رَوَّحَ الله تعالى أرواحَ الجميع في الجنان»⁽²¹⁵⁾.

على هذه الشاكلة احتج ابن خاتمة على صديقه ابن الخطيب، حين هاجر
من الأندلس إلى المغرب قائلاً: «إنه ما فارق ذوو الأرحام، وأولو الأحلام،
مواطنَ استقرارهم، وأماكنَ قرارهم، إلا برغمهم واضطرارهم، واستبدال دار
خير من ديارهم»⁽²¹⁶⁾. «فمتى توازن الأندلس بالمغرب، أو يعوض عنها إلا
بمكة أو يثرب؟ ما تحت أديمها أشلاء أولياء وعُباد، وما فوقه مرابط جهاد،
ومعاقد ألوية في سبيل الله ومضرب أوتاد»⁽²¹⁷⁾.

ردّ عليه ابن الخطيب مزكياً ما ذهب إليه «وأما تفضيله هذا الوطن على
غيره... حتى لا يفضلّه إلا أحد الحرمين، فحق بريء من الميّن، ولكني
للحَرَمَيْنِ جَنَحْتُ»⁽²¹⁸⁾.

(215) المقري، نفح الطيب، ج 1، ص 681.

(216) بن منصور، مع 4، ص 369.

(217) المصدر نفسه، مع 4، ص 763.

(218) المقري، أزهار الرياض، ج 1، ص 270.

إذا كانت هذه الخطابات تعزف على وتر الدين مسوِّغًا لتفضيل الأندلس والتعلق بها، فإن هناك خطابات ترتبط بها روحياً وجمالياً، حيث نجد أن أبا عمران موسى بن سعيد عندما دعاه أبو يحيى صاحب سبتة، لما استوزره مستنصر بني عبد المؤمن، يُرَغِّبُهُ في النقلة من الأندلس إلى مراكش، فكان في تضاعيف جوابه: «وبعد هذا فكيف أفارق الأندلس؟ وقد علم سيدي أنها جنة الدنيا، بما حباها الله به من اعتدال الهواء، وعذوبة الماء، وكثافة الأفياء، وأن الإنسان فيها لا يبرح قرة عين، وقرارة نفس.

هِيَ الْأَرْضُ لَا وَرْدٌ لَدَيْهَا مُكَدَّرٌ وَلَا ظِلٌّ مَقْصُورٌ وَلَا رَوْضٌ مُجْدِبٌ

أفقٌ صقيل، وبساط مديد، وماء سائح، وطيرٌ مُتَرَنِّمٌ، فكيف يعدلُ الأديبُ عن أرض على هذه الصفة؟! فيا سموءل الوفاء، ويا حاتم السماح، ... كَمَلْ لِمَنْ أَمَلَكَ النِّعْمَةُ بَتْرِكِهِ فِي وَطَنِهِ، غَيْرِ مُكَدَّرِ الْخَاطِرِ بِالتَّحَرُّكِ مِنْ مَعْدِنِهِ»⁽²¹⁹⁾. فهذا الأندلسي تتبرَّج حاضرة المغرب العظمى، إغراء له بالقدوم إليها، وهو ينغرس في فردوسه، مشفقاً من مفارقتها، مهما عرضت عليه مراكش. فأبو عمران بن سعيد (ت 573هـ/ 1177م) - والد الأديب المؤرخ الأندلسي المشهور - يتماشى هنا مع الشريف السبتي الغرناطي الأنف، من حيث أن كلا منهما فضّل البقاء في الأندلس على العبور إلى العدو، إلا أن الفارق بينهما كبير جداً، من حيث إن الأول متشبث بوطنه، على الرغم من أن سلطات البرّ الآخر تُغريه بالمجيء إلى أمّ حواضرها، بما لذلك من جاذبية، بينما الثاني يتشبث بمهاجره الأندلسي، لاعتنا وطنه الذي تركه غير آسف، وهو أيضاً يخضع لإغراء الأندلس، في مقابل نكران قومه ومسقط رأسه.

يعتبر موسى بن سعيد - بلا موارد - أن مفارقتها للأندلس مدعاة لتكدر خاطر، وحتى لو كانت - هذه المفارقة - إلى أمّ العواصم يومئذ، ومركز استقطاب كل طامح إلى المجد والثراء.

مع كل ما تقدّم بقي صوت الوصل بين العُدُوَّتَيْنِ طاغياً على صوت الفصل

(219) المقري، نفع الطبيب، ج 1، ص 170 - 171.

بينهما، حيث استبدت الغربية بأبي بكر عيسى ابن الوكيل اليابري، حين كان - تحت ظل الدولة المرابطية - يشعر بتمزقه بين العدوتين - بلا ترجيح:

غريبٌ بأقصى الغرب فرَّق قلبه فأوث سلاً فرَّقاً وبابرةً فرَّقاً⁽²²⁰⁾

مهما وصل تجاذب الفضل بين العدوتين، فإن الخلاصة الأقرب إلى الإنصاف بينهما هي أن الأندلس كانت على العموم أستاذة المغرب في المجال المعرفي والإبداعي والحضاري، وأن المغرب كان حامي الأندلس عسكرياً وسياسياً، وهكذا ظلت «العلاقات الثقافية والفكرية والسياسية دائمة الاتصال بين المغرب والأندلس، فكان المغرب وجود بأمواله ورجاله للدفاع عن الأندلس، كما كانت الأندلس تبذل من فكرها وثقافة رجالها لإثراء الحضارة المغربية، ولم ينقطع رجال العلم والأدب عن الصدور والورود على حواضر مراكش وفاس وغرناطة وتلمسان وسوس»⁽²²¹⁾.

كذلك رجال السياسة وقواد الجيوش، حتى أن ابن الخطيب الذي سبق أن رجَّح كفة مالقة (الأندلس)، على سبته (المغرب)، يعترف في إحدى رسائل الملوك النصريين إلى المرينيين، قائلاً: «ولا شك عند عاقل أنكم إن تخلت عُذوة تأميلكم، أو أعرضتم عن ذلك الوطن استولت عليه يدُ عُدوّه»⁽²²²⁾. ثم يترجم ذلك شعراً، مخاطباً أبا عنان المريني، في إحدى سفاراته بين العدوتين:

خليفة الله ساعد القدر	علاك ما لاح في الدجى القمر
والناس طراً بأرض أندلس	لولاك ما أوطنوا ولا عمروا
وجملة الأمر أنه وطن	في غير عليك ما له وطن
ومن به منذ وصلت حبْلهم	ما جحدوا نعمة ولا كفروا
وقد أهتمهم بأنفسهم	فوجهوني إليك وانتظروا ⁽²²³⁾

(220) ابن عبد الملك المراكشي، السفر 8، ج 1، ص 183.

(221) الحسين العربي رحمون، «أدباء الأندلس وإسهاماتهم وتأثيرهم في الحركة الأدبية العربية خلال القرنين السابع والثامن الهجريين»، ورقة قدمت إلى: الأندلس: قرون من التقلبات والعطاءات، الأعمال المحكمة؛ 10 (الرياض: مكتبة الملك عبد العزيز العامة، 1993)، ص 201.

(222) المقري، أزهار الرياض، ج 1، ص 66.

(223) ابن الخطيب، الإحاطة، ج 2، ص 6، والمقري، نفع الطبيب، ج 5، ص 99.

رابعاً: المدن الأندلسية: تغاير وتناظر

بعدما وضعت الأندلس نفسها في كفة المفاضلة مع المشرق العربي تحقيقاً للذات في أقصى أفقها، وحاورت من جاورت من عدوتي البر: المغربية في جنوبها، والتونسية في شرقها، ها هي الآن تتحول من حوار الجوار إلى حوار الذات، نازعة إلى المفاضلات الداخلية بين المدن الأندلسية نفسها، مُعَيَّرَةً خطابها من نبرة ضمير الأنا الجمعي «الأندلس» في مواجهة الآخر، إلى انتحال ضمير المفرد، حيث تتكلم كل مدينة أندلسية باسمها، منازعةً أختها لواء الفضل، فُهنا يتشظى الانتماء الأندلسي الكبير، إلى ذراته الإقليمية، ونزعاته الجهوية، ويتلون الأندلسي، بنسبة القرطبي أو الإشبيلي أو المرسى، أو البُلنسي أو السرقسطي، أو الجباني....

يبدو أن هذه النسبة إلى المدن الأندلسية تقتمص الانتماء العرقي، حيث يعتبر - في بعض الخطابات - أن علاقة الأندلسي بمدينته علاقة قَبْلِيَّة أكثر منها مُوَاطَنَة مَكَانِيَّة عَادِيَّة؛ فابن بسام يقول: إن منذر بن يحيى التجبي (ت 430هـ/ 1039م) - في غدره بهشام المخلوع - «باع دماء عشيرته أهل قرطبة مجاناً باطلاً بلا ثمن»⁽²²⁴⁾. ويقول: إن ابن زيدون «اتصل خبر هلكه بعشيرته أهل قرطبة فتناغَوْهُ، وَسَيُّئُوا لِقَدِّهِ... إِذْ كَانَ مِنْهُمْ، مُتَعَصِّبًا لَهُمْ... وَلِجَعَةٍ خَيْرَ بَيْنِهِمْ وَبَيْنَ سُلْطَانِهِمْ»⁽²²⁵⁾.

يتجلى هذا التعصب للانتماء المكاني أيضاً لدى العبَّادِيَّينَ مع من ينتمي إلى إشبيلية، مثل أبي القاسم بن مرزقان، شاعر المعتمد المقتول يوم سقوط ملكه (484هـ/ 1091م)، كان «فِي مَنْ مَتَّ إِلَيْهِمْ بِقَدِيمِ جَوَارٍ، لَا بِيَارِعِ أَشْعَارٍ... وَكَانَ فِي بَنِي عَبَادٍ عَجَبٌ بِكَثْرَةِ عَدَدِهِمْ، وَعَصْبِيَّةٌ لِأَهْلِ بِلَدِهِمْ»⁽²²⁶⁾.

(224) ابن بسام الشتريني، ج 1، ص 112.

(225) المصدر نفسه، ج 1، ص 261.

(226) المصدر نفسه، ج 2، ص 285.

قد يتوسَّع الانتماء الأندلسي من المدينة إلى الجهة، فيتنازع شرقُ الأندلس وغربُها وموسطُها شَرَفَ هذا الانتماء. وعلى أساس هذا التقسيم الإقليمي بنى بعض كتّاب الأندلس مَنَهَجِيَّاتٍ مؤلَّفَاتِهِمْ، مثل ابن بسام في «ذخيرته»، وابن سعيد في «مُغْرِبِهِ»، مُرَاعَاةً لَتَحْيَيزِ كُلِّ أَهْلِ مَنْطِقَةٍ إِلَى أَفْقِهَا، حَتَّى لِيَشْعُرَ بِالْغَرْبَةِ حِينَ يَفَارِقُ أَحَدَ هَذِهِ الْأَقَالِيمِ إِلَى بَعْضِهَا، فَهَذَا ابْنُ زَيْدُونَ - حِينَ نَزَلَ فِي بَلَنْسِيَةِ - يَجَارُ بِالْحَيْنِ إِلَى الْغَرْبِ، مُعْتَبِرًا نَفْسَهُ غَرْبِيًّا فِي شَرْقِ الْأَنْدَلُسِ⁽²²⁷⁾.

في المقابل يهتف أبو الحسين محمد بن أحمد بن جبير الكنانى - شوقًا - حين لاحت له جبال دانية خلال عودته من إحدى رحلاته الْحَجَّيَّةِ المشهورة⁽²²⁸⁾. وقد صرَّح في نص آخر بتفضيل شرق الأندلس على غربها، مفلسفًا لعبة الجهات في تلوناتها الفلكية⁽²²⁹⁾. كما أن المعتضد بن عباد فضَّلَ الغرب، حين استدعى أبا عمر يوسف بن عبد البر النمري (ت 463هـ/ 1071م)، شارحًا له شوقه إلى ملاقاته، «انجذابًا إلى العلم ورغبة فيه، ومنافسة في قضاء حقوق حامله»، قائلًا: «... فاجعلُ بفضلِكَ للغرب منك نصيب الشرق، فهو أولى بك وأحق»⁽²³⁰⁾.

على الرغم من قوة أصرة الانتماء إلى المكان في الأندلس، والتحيز له، فإن مؤرخي هذا الصقع كانوا - أحيانًا - يشعرون بتجاذب الانتماء بين مكان المَوْلِد، ومكان المَوْجِد، فتلقاهم - تارة - يرجِّحون نسبة المُتَرْجِم له إلى مشقِّط رأسه، استصحابًا للأصل⁽²³¹⁾. في مقابل هذا، نجدهم - تارة أخرى -

(227) ابن خاقان، قلائد العقيان، ج 2، ص 229، وابن بسام الشتريني، ج 1، ص 230.

غريب بأرض الشرق يشكر للصبا تحملها منه السلام إلى الغرب

(228) محمد عبد الله عنان، تراجم إسلامية: شرقية وأندلسية، ط 2 (القاهرة: مطبعة لجنة التأليف

والنشر، 1970)، ص 337.

لي نحو أرض المنى من شرق أندلس شوق يؤلف بين الماء والقبس

(229) الغبريني، ص 80.

لا يستوي شرق البلاد وغربها الشرق حاز الفضل باستحقاق

(230) ابن بسام الشتريني، ج 2، ص 88.

(231) المصدر نفسه، ج 2، ص 115: مثل ترجمة ابن بسام للبايجي في أدباء غرب الأندلس =

يرجّحون نسبة المترجم له إلى مكان شهرته، اعتبارًا لقاعدة أن «المرء من حيث يوجد لا من حيث يولد»⁽²³²⁾.

ما لا شك فيه أن فطرة الإنسان تنزع به دائمًا إلى التعلق بمسقط رأسه، باعتبار «أن الوطن محبوب، والمنشأ مألوف، والليب يحنُّ إلى وطنه، حنين النجيب، والكريم لا يجفو أرضًا بها قوابله، ولا ينسى بلدًا بها مراضعه»⁽²³³⁾.

في ضوء هذا اعتبر ابن زيدون - صاحب هذه الجمّل - أن «البعلاء أخ (أخو) القتل، والغربة أحد السبائك... وقد هجرت الأرض التي هي ظنري، والدار التي كانت مهدي»⁽²³⁴⁾.

إلا أن النظرة المثالية في فلسفة المواطنة، سرعان ما تتحول - تحت إكراه الواقع - إلى علاقة فضل، أكثر منها علاقة وُضْل، ولا سيما حين ينبو هذا الوطن بأبنائه، ويتنكر لهم، علمًا بأن لا قيمة لمكان لا يوفر مكانة لصاحبه، ولذلك قال محيي الدين بن عربي إن «المكان الذي لا يؤنث، لا يعول عليه»⁽²³⁵⁾.

هكذا يسوّغ ابن زيدون هجرته لوطنه، قائلًا: «فنظرتُ في مفارقة الوطن، والبين عن الأحبة، فبيّنتُ لي أنّ إيحاشَ نفسي بإيناس أهلي، وقطعها في صلة وطني، غبنٌ في الرأي، وخورٌ في العزم، ووَجْدْتُ الحُرَّ ينامُ على الثكل، ولا ينامُ على الذل، وأذنتُ إلى قولهم، 'ليس بينك وبين البلاد نسب، فخيرها ما حملك'، وإذا نبا بك منزل فتحول، ولم أستغرب أن أسامَ مثل هذا الخشف في مسقط رأسي، ومَعَقَّ تَمَائِمِي.... فقديماً ضاع المرء الفاضل في وطنه»⁽²³⁶⁾.

على ذكر استباحة مفارقة الوطن، إذا ضاق بأبنائه والسير في مناكب

= استصحابًا لباجيته، على الرغم من أن شهرته في الشرق.

(232) ابن بسام الششتري، ج 2، ص 284: مثل ترجمة ابن بسام لابن وهبون المرسى «مع أهل

إشبيلية لأنها بيت شرفه المشهور».

(233) المصدر نفسه، ج 1، ص 211.

(234) المصدر نفسه، ج 1، ص 258 - 259.

(235) ابن عربي، رسائل ابن عربي، ص 198.

(236) ابن بسام الششتري، ج 1، ص 255.

الأرض، يبدو أن الإنسان الأندلسي، على الرغم من عشقه لمسقط رأسه وإعجابه الشديد به فردوساً أرضياً ينافس به الفردوس العلوي، فإنه كان يدمن الرحلة خارجه ودخله متعبداً لله بالحج أو الجهاد، أو طالباً للرزق، تجارة، أو ساعياً وراء العمل والجاه، أو باحثاً عن مآمن في لحظات الخوف، أو متمتعاً بالجمال، عبر صولاته وجولاته في منازله الطبيعة المتنوعة المفتاتن.

إلا أن الأندلسي - مع ذلك - كان يحمل وطنه ملء جوانحه، مهما طَوَّحَتْ به أحوال الحياة، ويتمثل له ملء عينيه أينما ولى وجهه، وهذا ما يجعله يستبطن دائماً نسق المفاضلة بين الأمكنة، خلال رحلاته داخل الأندلس وخارجها، جاعلاً مسقط رأسه قطب تلك المفاضلة.

من هنا نفهم الخلفية الحقيقية لذلك النمط الذي راج في أوساط كُتَّاب الأندلس، عبر مختلف حِقَبِها التاريخية، ابتداءً من عصر الطوائف، حين كتب أبو عبد الله محمد بن مسلم الداني رسالته «طي المراحل»، واصفاً بعض محطات رحلته من دانية في شرق الأندلس إلى إشبيلية عاصمة بني عباد⁽²³⁷⁾.

تابعه عبد الرحمن ابن مغاور الشاطبي، وهو مخضرم بين عهدي المرابطين والموحدين، حيث كتب رسالته «ذكر المراحل». ولعل من طريف الصُّدْفِ أنها ترسم «الاتجاه المعاكس» لرحلة سلفه ابن مسلم، إذ ينطلق ابن مغاور من إشبيلية متتبعاً رحلة ذلك، باتجاه الشرق، إلى شاطبة مدينته الأثيرة⁽²³⁸⁾. ثم تابع ابن مغاور الشاطبي تلميذه أبو بحر التجيبي في رسائله الكثيرة التي أفرد لها مؤلفاً سماه: كتاب الرحلة، ولم يبق منه في يد الزمن إلا رسالتان: «الارتحال والتعريس»، و«عنوان التصريح، عن الود الصريح، وميزان التصحيح، للعهد الصحيح». تمثل الأولى رحلة نزهة قام بها أبو بحر مع بعض أصدقائه من مرسية، مسقط رأسه، إلى أهم مناطق الشرق الأندلسي⁽²³⁹⁾. أمّا الأخرى، فهي

(237) انظر نص الرسالة، في: ابن بسام الشتريني، ج 3، ص 272 - 284.

(238) انظر نص الرسالة، في: محمد بن شريفة، دراسة وتحقيق، ابن مغاور الشاطبي: حياته

وآثاره ([الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة]، 1994)، ص 137 - 183.

(239) المصدر نفسه، ص 171 - 184.

ترصد مساره من الجزيرة الخضراء إلى مرسية وطنه الأم أيضًا⁽²⁴⁰⁾. وقد عززهما بثالثة، يتداخل مسار رحلتها، وبعض محطاتها مع «الارتحال والتعريس»⁽²⁴¹⁾، وهو ما يعني أنها ربما تكون مجرد نسخة منها.

«حذا حذو ابن مغاور وأبي بحر كاتب من الطبقة التي جاءت بعدهما، وهو أبو المطرف أحمد بن عميرة المخزومي، فله رسالة، وصف فيها تنقلاته في شرق الأندلس، بين مرسية وبرشانة، وبسطة، وذلك من أجل مهمة رسمية كلف بها»⁽²⁴²⁾.

يمكن أن نضيف إلى هذا المنحى، ما قام به حازم القرطاجني من عرض مدن الشرق الأندلسي في مقصورته، عبر استرجاع شريط ذكرياته⁽²⁴³⁾. ثم جاء ابن الخطيب في العهد النصري، بأخرة من تاريخ الدولة الأندلسية، ليُشبع هذا الموضوع تناوُلًا، ويقتنه فنيًا، ومن أشهر ما كتب في ذلك رسالة سمّاها: «خطرة الطيف في رحلة الشتاء والصيف»، ورسالة: «معيّار الاختيار في ذكر المعاهد والديار»⁽²⁴⁴⁾، وهذه أقرب إلى المقامات منها إلى الرسائل⁽²⁴⁵⁾.

هذه النصوص كلها تدخل في سياق المفاضلة الخجولة، باعتبارها تصف المراحل، مقارنة بينها، مادحة هنا، وقادحة هناك، راصدةً مختلف جوانب الحياة فيها، مركزة على السكان أخلاقًا ومعرفة وإبداعًا، منوهة بالوضع الاقتصادي والسياسي، والخصائص الجغرافية، والمآثر التاريخية، إلا أن ابن الخطيب اعتمد في «معيّار الاختيار» أسلوب المدح والذم، لكل مرحلة على حدة، مقررًا إيجابياتها، معقبًا بسلبياتها، أو العكس أحيانًا، متبعًا آلية الإثبات

(240) بن شريفة، ابن مغاور الشاطبي، ص 149 - 171.

(241) المصدر نفسه، ص 195 - 198.

(242) محمد بن شريفة، أبو المطرف أحمد بن عميرة المخزومي: حياته وآثاره (الرباط: المركز

الجامعي للبحث العلمي، 1966)، ص 216، وابن مغاور الشاطبي، ص 94.

(243) القرطاجني، ص 65.

(244) انظر: لسان الدين محمد بن عبد الله بن الخطيب، معيار الاختيار في ذكر المعاهد

والديار، دراسة وترجمة إسبانية للنص العربي محمد كمال شبانة (المغرب: المعهد الجامعي للبحث العلمي، 1977).

(245) بن شريفة، ابن مغاور الشاطبي، ص 94.

ثم النفي بالاستثناء، فكل مدينة لها كذا وكذا من المواصفات، إلا أنها عليها - أيضاً - كذا وكذا من المآخذ أيضاً.

هكذا يلاحظ أن هذه الرحلات التي أدمنها الأندلسيون تقليدًا متبعًا كانت تقدم ثقافة إضافية في مسالك الأندلس، كما أنها كانت تركز على بعض المدن والحصون الأقل شهرة، من دون أن تنسى أمهات الحواضر، في مدار حركتها.

هنا لا بد من أن أتبه على أن كلاً من أبطال هذه المدونة - باستثناء ابن الخطيب - كانوا ينتمون إلى شرق الأندلس، منه ينطلقون، وإليه يعودون، وهي ملاحظة - في اعتقادي - تسترعي الانتباه، بغية وجود تفسير لها.

إذا كان تقسيم الأندلس إلى شرق وغرب وموسطة، قد ترسخ تصنيفاً لدى متناولي هذه الجزيرة، كما أسلفنا، فإن ذلك لم يطغ على توهج أمّهات المُدن الأندلسية، حيث كان لكل إقليم من هذه الأقاليم الثلاثة، مدينة أو مدن تمثل مركز عاصمته، وأم قُرأه، وهو ما يعني أن روح المفاضلة ظلت تندس خلف كل تصنيف أندلسي، إقليمياً أكان أم مدينيّاً.

لعلّ حضور هذه العواصم المتعددة داخل الأقاليم الأندلسية، ونزوع كلٍّ منها إلى الاستقلال بذاته، وتَعْصّب أبنائها لها، وتَضَخُّم أنانيتهم الخصوصية، كل ذلك هو ما جعل التاريخ الأندلسي يتجاوز - مبكراً - رؤيته الوطنية الأندلسية في شموليتها، ليُفرد أبناء كلِّ مدينة حاضرتهم بتأليف خاصة، إحساساً بانتماء ذاتي يربطهم بها، أكثر من غيرها، داخل وطنهم الكبير.

ظُلَّ نمطا الكتب العامة في شأن الأندلس في مشمولها، والكتب المفردة في مختلف حواضرها، متوازيين في سيرورة حركة التأليف الأندلسي، حيث كان النمط الأول ينبثق من إحساس الأندلس بذاتها تجاه الآخر، المشرقي أساساً، بينما جاء النمط الثاني من التأليف الأندلسي استجابة لشعور مدن الأندلس بذاتها في مقابل أخواتها⁽²⁴⁶⁾.

(246) انظر في شأن هذه المؤلفات: ابن حزم، ابن سعيد المغربي والشقندي، فضائل الأندلس، ملحقاته وفهارسه.

إذا كانت هذه المؤلفات الأندلسية المفقودة - في أغلبها - متمحورة حول مدن بذاتها، مركزة على خصائصها المكانية ووقائعها التاريخية، ومآثرها العمرانية، ومنجزاتها العلمية والإبداعية، فإن أصحابها - بحسب ما يستوحى من عناوين مفقودها ومضامين موجودها - يبرزون فضائل مدنها، غير واضعين إياها في سياق مفاضلة صريحة مع مدن أخرى.

مع ذلك، فإن هناك مؤلفات أخرى عن مدن أندلسية، تصرّح عناوينها بتفضيلها مطلقًا على جميع البلدان، مثل: رسالة «طراد الجياد في الميدان، وتنازل اللدات والأخدان، في تنفيق مرسية على غيرها من البلدان»، لأبي بحر التجيبي⁽²⁴⁷⁾.

أمّا ابن السراج الأنصاري، أبو عبد الله محمد بن إبراهيم بن رويل، فكفّف - قليلًا - من غلواء إطلاق أحكام التفضيل على عواهنها، حيث عنون كتابه السر المذاع في تفضيل غرناطة على كثير من البقاع⁽²⁴⁸⁾.

ختامًا يأتي ابن خاتمة ليُطلق الحكم بتفضيل مدينته، إلا أنه حصر ذلك داخل الأندلس، معنونا رسالته «مزية المرية على غيرها من البلاد الأندلسية»⁽²⁴⁹⁾.

ما دامت جميع هذه المدونة المرصودة - حتى الآن - موجودها غير صريح في المفاضلة، وصريحها لا يزال مفقودًا، فإننا لم نسطر ما تقدم إلا تمهيدًا للمدونة المتمحضة للمفاضلة الصريحة بين المدن الأندلسية، حيث سنلاحظ مرة أخرى أن الشرق الأندلسي استأثر بنصيب الأسد هنا، خصوصًا كتابه الأنفي الذكر، إذ يبدو أن مُفجّر شرارة هذه المفاضلة هو أبو محمد عبد الرحمن المكناسي المرسي الذي كتب رسالة فاضل فيها بين مرسية وشاطبة، منحازًا إلى الأولى، باعتبارها مسقط رأسه. وعلى الرغم من فقدان

(247) انظر: ابن الخطيب، الإحاطة، ج 3، ص 354، وبين شريفة، أديب الأندلس، ص 106.

(248) المصدر نفسه، ج 3، ص 161.

(249) المصدر نفسه، ج 1، ص 91.

هذه الرسالة المفجرة زلزال المفاضلات في شرق الأندلس، فإن ضرباتها الارتدادية وجدت على لسان ابن مغاور الشاطبي الذي انتصر لمدينته، فرد على المكناسي، وإذا كان أبو بحر انحاز إلى الأخير في تفضيل مرسية وطنهما معاً، فإن ابن مغاور هو الآخر وجد من يواصل دفاعه عن شاطبة، وهو الكاتب الكبير أبو المطرف بن عميرة المخزومي الذي ولي قضاء شاطبة، والذي يتحدر من جزيرة سُقر، إحدى ضواحيها⁽²⁵⁰⁾.

أخيراً ينتهي بنا المطاف في مفاضلة المدن الأندلسية إلى أهم نص في هذا السياق، ألا وهو رسالة أبي بحر التي خصصها للمفاضلة الصريحة بين ست مدن من أمّهات الحواضر الأندلسية، ممثلة لغربها وسطها وشرقها، هي: إشبيلية وقرطبة وغرناطة ومالقة ومرسية وبلنسية، مانحاً هذه المفاضلة روحاً سياسية، حيث جعل عواصم الأندلس تتغاير كالضرائر الحسان، وتتنافس على احتضان الأمير الموحدي أبي زيد عبد الرحمن بن يوسف بن عبد المؤمن.

شخصياً أرجح عنوان التغاير الذي وضعه إحسان عباس لهذه الرسالة عبر تحقيقه لنفح الطيب⁽²⁵¹⁾، على ما سمّاه محمد بن شريفة «أدبيات المعايير بالعين المهملة»⁽²⁵²⁾. ومع أن لكل من التغاير والتعاير وجاهته، فإن «المعايرة» بالعين المهملة أنسب لسياق المفاخرة الحادة التي تنجح إلى تعيير بعض المدن لبعض، كما مر بنا من مهاترات بين شاطبة ومرسية، بينما المغايرة أنسب في هذه الرسالة بالذات وجوها العام، هذا مع العلم أن أبا بحر نفسه استخدم «المغايرة» في شعره حين قال:

فيا زنقات الحسن هل فيك نظرة من الجرف الأعلى على السكة الغرا
فانظر من هذي لتلك كأنما «أغِيرُ» إذا غازلتها أختها الأخرى⁽²⁵³⁾

(250) بن شريفة: ابن مغاور الشاطبي، ص 231 وما بعدها؛ أديب الأندلس، ص 219 وما بعدها، وأبو المطرف أحمد بن عميرة المخزومي، ص 103 - 104.

(251) المقري، نفح الطيب، ج 1، ص 170.

(252) بن شريفة، ابن مغاور الشاطبي، ص 31.

(253) بن شريفة، أديب الأندلس، ص 107.

هكذا نجد هنا كل عاصمة أندلسية تغار من الأخرى، إن استحوذت دونها على كرسي هذا الأمير الموحي الذي بلغ من عدالته وحسن سياسته ومجبة الرعية له أن أصبحت تتنافس عليه، والبلاد تقترع على تملكه لها. ومن هنا يفتح أبو بحر باب المحاوراة بين تلك المدن، قائلاً: «ولما تخاصمت فيك من الأندلس الأمصار، وطال بها الوقوف على حبك والاقتصار، كلها تُفصح قولاً، وتقول: أنا أحق وأولى، وتصيح إلى إجابة دعوته وتُصغي، وتتلو - إذا بُشِّرَتْ بك - : ذلك ما كنا نبغي» (254).

بعد إدخاله هذه المدن في سجال عن الأحقية بالأمر أبي زيد، يجعل الحوار ساخناً، مشحوناً بالانفعال، وكأن الكاتب يتقمص بنجاح جَوِّ المفاضلة في نفسية كل مدينة، عند القراع على أميرها المفضل؛ إشبيلية تميزت غيظاً، وقرطبة نظرتها شزراً، وغرناطة أكبرت منازعتها قصب السبق، ومالقة استكرت تجاهلها، ومرسية استعظمت أن تعاطوا أمامها الفخر، وبلنسية لم تر مسوغاً للجدال، باعتبارها أولى بالأمر من دون الجميع.

بعد هذه الفواتح المنفعلة، تدخل كل مدينة في عرض ما تتميز به من مآثر: جغرافية وحضارية، متبرجة بجميع ما تملك من مفاتن جمالية، استقطاباً لفارس أحلامها السياسية، فركزت إشبيلية على الفخر بموقعها الجميل، ونهرها صنو النيل، وشرفها الخصب العجيب، ومنازعها ورياضها ومبانيها، مرتبة على ذلك حكمها لنفسها: «فأنا أولاكم بسيدنا الهمام وأحق، ﴿الآن حصحص الحق﴾» (255).

أما قرطبة، فقد استثارها ما اعتبرته دعاوى باطلة من طرف إشبيلية، متعجبة من اختلال ميزان التفضيل بين أطراف النقيض المتفاضلة: «يا عجباً للمراكز تُقدَّم على الأسنة! وللأنفار تُفضل على الأعنة»، مستعرضة فضائلها الدينية، مثل: جامعها وبقيعها، وأقدميتها، التي تُحوّل لها أمومة حواضر الأندلس،

(254) المقرئ، نفع الطيب، ج 1، ص 171.

(255) القرآن الكريم، «سورة يوسف»، الآية 51.

معتبرة أن ليس لأحد أن يستأثر عليها بذلك الأمير، صائحة: 'فأقروا لي بالأبوة، وانقادوا على حُكم البُوة'»⁽²⁵⁶⁾.

أما غرناطة، فقد تبجّحت بموقعها المنيع الرفيع، وبطاحها النصرة، وجداولها الثرة، وهوائها المنعش، صارخة في زهو: «فدعوني، فكل ذات ذيل تختال، فحسبي لا يطمّع فيه ولا يُختال، فأنا أولى بهذا السيّد الأعَدَل»⁽²⁵⁷⁾.

أما مالقة، فقد احتجّت على تجاهلها من جانب أخواتها، في المنافسة على السيد الأجل، على الرغم ممّا لها من «البحر العجاج، والسُّبُل الفجاج، والخيرات الأثيرة، والفاكهة الكثيرة»⁽²⁵⁸⁾.

هنا يخرج أبو بحر على النص، ليقحم تعليقاً له - باعتباره الراوي - على تجاهل الأمصار لمالقة، مفسراً إياه بالازدراء، «لأنها موطن لا يحل منه بطائل»، وكأنه بذلك يمهد الدخول القوي لمدينته:

مرسية التي ادّعت الاستحواذ من المفاخِر، على الأوّل والآخر، مستغلة اختلال معادلة المفاضلة - في نظرها - لمصلحتها: «أين أوْشالكم من بخري، وخَرْزُكم من لؤلؤ نخري، وجَعَجَعَاتُكم من نَفَثَاتِ سِخْري»؟⁽²⁵⁹⁾، متبرّجة بنضارة مناظرها الفريدة، وشهرة منتزهات زنقاتها العديدة، مدّعية أن أبناءها «في الجنة الدنيوية مودعون»، داعية ضرائها إلى الانقياد لأمرها، محدّرة، ومهدّدة من ينافسها في ذلك السيّد، لأنها أولى بهذا «الملك العظيم، وما يلقاها إلا ذو حظ عظيم»⁽²⁶⁰⁾.

ختامًا تدخل على الخط آخر حَبَّات العنقود:

بلنسية التي تصيح بالجميع: أن لا ضرورة لهذا التنازع، «أنا أحوزُه

(256) المقري، نفع الطيب، ج 1، ص 172.

(257) المصدر نفسه، ج 1، ص 172.

(258) المصدر نفسه، ج 1، ص 173.

(259) المصدر نفسه، ج 1، ص 173 - 174.

(260) القرآن الكريم، «سورة فصلت»، الآية 35.

دونكم، فلي المحاسن الشامخة الأعلام، والجَنَّات التي تُلقَى إليها الآفاقُ يَدَ
الاستسلام، وبرُصافتي وجِصري أعارضُ مدينة السلام، فأجْمِعُوا على الانقياد
لي والسلام»⁽²⁶¹⁾.

هنا يسهّل أبو بحر المهمة لمدينته مرسية، فيجعلها تعقّب على جارتها
بلنسية، ملتقطة آخر كلامها: «ومولانا لا يهلكنا ﴿بما فعل السفهاء منا﴾»⁽²⁶²⁾
(الأعراف: 155)، حاكمةً بإقصاء جميع عواصم غرب الأندلس، وموسطها،
حاصرةً المُنافسة بين عاصمتي الشرق: مرسية وبلنسية، مُصرّةً على تجاهل
أختهما شاطبة، استجابة لعقابيل الخصومة السابقة.

استغلّت مرسية إعلان بلنسية توبتها أمام السيد، لتحوّل المنافسة بينهما
من إطارها الجمالي الذي لا تنكر مرسية ما لأختها منه، إلى إطارها السياسي،
إحراجًا لمنافستها أمام الأمير، فتذكّرها بسابق معارضتها للحكم الموحيدي
قائلة: «أُبْعِدَ العِضَيان والعُقوق، تَهَيَّئِينَ لرتب ذوي الحقوق؟ لَكَ الوَصْبُ
والخَبْلُ، أَيُّهَا الصانعةُ الفاعلةُ، هل أنت إلا محط التَّفَاق، ومنزل ما لسوق
الخصب فيه من نَفَاق؟»⁽²⁶³⁾.

في الختام تدعو لها بصدق التوبة، وتبالغ في الدعاء للأمير، حتى بأن يهبه
الله «ملكًا لا ينبغي لأحد من بعده»⁽²⁶⁴⁾.

الواقع أن حصر المنافسة في حاضرتي شرق الأندلس، انحياز من أبي بحر
إلى إقليميته، على حساب أندلسيته، غير أن الانتماء إلى المدينة الأخص، طغى
في النهاية حتى على النزعة الإقليمية، ولعل التنافس بين مرسية وبلنسية واجد
أبداع أصدائه في قصيدتي أبي عبد الله الرصافي البلسني، ومعارضتها التي
دبجها أبو بحر التجيبي، منحازًا إلى مدينته، ومنازعًا سلفه، إذ يقول الرصافي
البلسني:

(261) المقري، نفح الطيب، ج 1، ص 174.

(262) القرآن الكريم، سورة «الأعراف»، الآية 155.

(263) المقري، نفح الطيب، ج 1، ص 174.

(264) المصدر نفسه، ج 1، ص 175.

وقالوا: هل الفردوس ما قد ذكرته؟ فقلت: وما الفردوس في الجنة الأخرى؟
 بلنسية تلك الزبجدة التي تسيل عليها كل لؤلؤة نهرها
 هي الدرّة البيضاء من حيث جنتها أضاءت... ومن للذر أن يشبه الذرا⁽²⁶⁵⁾!

فينبري أبو بحر «في الغرض الذي نظم فيه الرصافي، من وصف بلده،
 وذكر إخوانه، ومعاذه، مُساجلاً في العروض والرّوي»⁽²⁶⁶⁾، واصفاً مرسية -
 هي الأخرى - بأنها الجنة الصغرى على الأقل:

فإن الصبا ريح عليّ كريمةً بآية ما تسري من الجنة الصغرى
 خليلي أغني أرض مرسية المني ولولا توخي الصديق سميتها الكبرى⁽²⁶⁷⁾

حتى لا نأخذ صورة مُضَلَّلة عن الحواضر الأندلسية، من خلال القصائد
 التي يقدم فيها كل شاعر مدينته الفاضلة، تنافس الفردوس السماوي، فإننا لن
 نقرأ الأدب الأندلسي بعين واحدة، هي: «عين الرضى»، لأن أبناء الأندلس
 أنفسهم لم يكتبوا عنها بيد واحدة، ولم يصفوها بلسان واحد.

هنا سنسجّل أن الغالب على المدن الأندلسية هو الجمال الطبيعي
 والتحضر وال عمران، ولكن ذلك ليس مطلقاً حتى في المدن المتصرفة به، وليس
 كافياً وحده؛ فنحن نجد الشعراء يصنّفون المدن الأندلسية إلى مدن شاعرة، مثل
 شلب وبلنسية وشُقر، وغيرها، وإلى مدن أخرى تتصف بالفدامة، مثل غافق،
 بحسب ما ألمحنا إليه سابقاً. زد على ذلك أن الشعراء إذا لم يجدوا أمراء، مثل
 ملوك قرطبة وإشبيلية، في عز مجدهما، يكتب أحدهم قصيدة، مثل قصيدة أبي
 عامر محمد بن الأصيلي (القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي)،
 «حين تطوّف على بلاد الساحل، فما حظي بكبير طائل»، فصب لعناته على كل
 من باجة، وشتمرية، وشلطيش، وأونبة، وألبة، بعد المقدمة الغاضبة التالية:

(265) أبو إسحاق إبراهيم بن الحسن البونسي، كنز الكتاب ومنتخب الآداب: السفر الأول
 من النسخة الكبرى، تحقيق ودارسة حياة قارة، 2 ج في 1 مج (أبو ظبي: المجمع الثقافي، 2004)،
 ص 812.

(266) بن شريفة، أبو المطرف أحمد بن عميرة المخزومي، ص 106.

(267) المصدر نفسه، ص 106.

إلى أين الفراؤ ولا فراؤ؟! ومن لي بالقرار ولا قرار؟!
أرى الأوغاد يغمرون دارا وما لي في بلاد الله دار
...بلاد غرت من كل خير فملبس أهلها مئت وعار
غلطت فزرتها فرأيت قوما منازلهم - وإن عمرت - قفار
ترد علي أشعاري ويخفي رسولي.. والنباهة لي شعار⁽²⁶⁸⁾

ربما يعتبر بعض القراء أن هجاء المدن هذا يمثل نشازا على جو المفاضلة والمغايرة بين الحواضر، إلا أنه لا يخرج عن ذلك، باعتباره محاربة لنقائص الفضائل.

هنا لا بد من إشارة - ولو عابرة - إلى أن إقصاء أبي بحر لما سوى عاصمتي أفقه الشرقي من عواصم الأندلس الأخرى، في رسالته تلك عن تغاير المدن على الأمير الموحدي، هو إقصاء شخصي وآني، لم يبق ساري المفعول حتى بالنسبة إلى مؤرخي عصره الموحدي وكتابه، من أمثال الشقندي الذي تعرض لأمّهات المدن الأندلسية، ضمن رسالته في المفاضلة بين العدوتين، حيث بدأ بإشبيلية فقرطبة فجيان فغرناطة فمالقة فالمرية فمرسية فبلنسية فميورقة.

إذا كان أبو الوليد الشقندي تناول هذه الحواضر في سياق المفاضلة بين الأندلس والمغرب، مقدّمًا لذلك بقوله، مخاطبًا ابن المعلم الطنجي: «فإن تعرضت إلى ذكر البلاد، وتفسير محاسنها، وما خصّها الله به ممّا حرّمه غيرها، فاسمع ما يميمت الحسود»⁽²⁶⁹⁾، فهو على الرغم من ذلك كان - خلال عرضه تلك المدن - يستبطن، في اعتقادي، نزعة المفاضلة الداخلية بين عواصم الأندلس، حيث تختص كل منها بما لا يتوافر في غيرها.

ثم إن الترتيب - في حد ذاته - لا يخلو من نسق تفاضلي، وهو - يا للمصادفة ! - يوافق ترتيب أبي بحر في مجمله، خصوصًا للمدن الست التي

(268) ابن بسام الشتريني، ج 3، ص 561 - 562.

(269) المقري، نفح الطيب، ج 1، ص 212.

بنى على تغايرها رسالته، إلا أن الشقندي يزيد عليه بثلاث مدن، هي: جيان التي زَرَعَهَا واسِطَةً تُخَمِّسُ الأربَعِ الأوائلَ، بعد إشييلية وقرطبة، وقبل غرناطة ومالقة.

إضافة إلى المرية التي وضعها سادسة الترتيب، قبل مرسية وبلنسية أثرتني أبي بحر وإخوانه من المتشيعين لشرق الأندلس.

ثم ختم بميورقة، تاسعة جواهر هذا «العقد الفريد» الذي حلّى به الشقندي عنق جزيرة الأندلس، منبّهًا إلى أنه لم يذكر «من بلادها إلا ما كل بلد منها مملكة مستقلة، بها ملوك بني عبد المؤمن على انفراد، وغيرها في حكم التبع»⁽²⁷⁰⁾.

زد على ذلك أن ابن سعيد تواطأ مع الشقندي وأبي بحر، وحتى مع سلفهما ابن بسام - بشكل ما - في تصنيفهم المكاني لمؤلفاتهم ورسائلهم، على تقديم حواضر غرب الأندلس، وتأخير حواضر شرقها، وهنا يمكن أن نعتبر ذلك حكمًا تفضيليًا، وإن حاول أبو بحر، وحده، أن يتّبعه مبدئيًا، ثم نقّضه، من خلال صمته عن مدن الغرب آخر الرسالة، وحصره المنافسة، ختامًا، بين عاصمتي الشرق: مرسية وبلنسية.

مهما تكن طبيعة هذه التصنيفات، فإن قرطبة وإشييلية كانتا أهم العواصم الأندلسية، بإجماع لم يستطع أبو بحر نفسه أن يخرج عنه، حيث بَوَّأَ إشييلية الرقم الأول بين المدن المتغايرة، كما أعطى قرطبة الرقم الثاني.

هذا الترتيب واطأه عليه الشقندي، أمّا ابن بسام وابن سعيد، فيعكسان الآية، حيث يجعلان قرطبة فاتحة كتابيهما.

لعل تناوبَ الرُّبُوبَيْنِ: الأولى والثانية، بين المدينتين، ناجم عن تَقَلُّبِ حظوظهما السياسية، فـ «حضرة قرطبة منذ اسْتَفْتَحَتْ الجزيرة، ... كانت مُتَّهَى الغاية، ومَرْكَزَ الراية، وأمَّ القرى، وقرارة أهل الفضل والتقوى، ووطن أهل العلم والنّهْي، وقلب الإقليم، وينبوع مُتَفَجِّرِ العُلوم، وقُبَّة الإسلام، وحَضْرَة

(270) المقري، نفح الطيب، ج 1، ص 222.

الإمام، ودار صُوب العقول، وبُستانَ ثمرة الخواطر، وبحر دُرِّ القرائح، ومن أبقها طلعتْ نجومُ الأرض، وأعلامُ العُضر، وفرسانُ النظم والنثر، وبها نشأتْ التَّأليفُ الرائقة»⁽²⁷¹⁾. أجل، لقد كانت «أمّ البلاد، ومثوى الطارف والتلاد.... المدينة التي على عمل أهلها - في القديم بهذا الإقليم - كان العمل، والكرسي الذي بعصاه رُعيي الهَمَل، والمِضر الذي له - في خطة المعمورة - الناقة والجَمَل، والأفق الذي هو الشمس للخلافة العُشمية والحَمَل»⁽²⁷²⁾.

هكذا كانت قرطبة عاصمة الأندلس الأولى، لكن نجمها أخذ يأفل، منذ فتنتها المشهورة، وسقوط خلافتها الأموية، حتى أصبح واصفو مجدها يضعونها في حكم خبر كان، إذ يقول الشقندي: «إنها كرسى المملكة في القديم، ومركزُ العلم، ومنارُ التقوى، ومحلُّ التعظيم والتقديم، بها استقرَّت ملوك الفتح وعظماؤه، ثم الملوك المروانية»⁽²⁷³⁾.

أما إشبيلية، فكانت هي الأخرى «على قَدَم الدهر، قاعدة هذا الجانب الغربي من الجزيرة، وقرارة الرئاسة، ومركز الدول المتداولة، ومنها مُهَدَّت البلاد، وانبثَّت الجياد.... ولما كانت دار الأعزَّة الأكابر، ثابت فيها الخواطر، وصارت مَجْمَعًا لصُوب العقول، وذُوبُ العلوم، وميدان المثور والمنظوم»⁽²⁷⁴⁾.

وصفها الشقندي، كذلك، بـ «اعتدال الهواء، وحسن المباني، وتزيين الخارج والداخل، وتَمَكُّن التَّمَصُّر، حتى أن العامة تقول: لو طلب لبن الطير في إشبيلية وجد»⁽²⁷⁵⁾. فهاتان الحاضرتان - إذا أنصفَ منطقُ المُفاضلة - كانتا تشعان بثقافتهما وحضارتهما على بقية أرجاء الجزيرة، ويستقطبُ بريقهما ما نَجَمَ في المُدُن الأخرى من العباقرة، حتى أن ابن بسام أرجع الفضل في نهضة الشرق الأندلسي - ثقافيًا وحضاريًا - إلى انكسار مجد قرطبة، بفعل الفتنة

(271) ابن بسام الشتريني، ج 1، ص 19.

(272) المقري، أزهار الرياض، ج 4، ص 68.

(273) المقري، نفح الطيب، ج 1، ص 214.

(274) ابن بسام الشتريني، ج 2، ص 3.

(275) المقري، نفح الطيب، ج 1، ص 212.

المُبيرة، التي عصفت بها، حين « شَذَّ قومٌ من أهلها.... قد خَلَعَهُم لِينُ العِيشِ على خُشْنِهِ، وَأَسْلَمَتْهُمْ غَفْلَاتُ الزَّمَنِ إِلَى مِخْنِهِ، يَلُودُونَ بِآفَاقِ هذه الجزيرة المنكوبة، لِوَاذِّ المَاءِ بِأَقْطَارِ الزَّجَاجَةِ المصبوبة»⁽²⁷⁶⁾.

طَوَّحَتْ الفِتْنَةُ فلول قرطبة إلى بلنسية وشاطبة، فلم يجدوا تحت ظل مظفر ومبارك تقديرًا للعلم والأدب، فانتَهَوْا إلى دانية، عند مجاهد العامري «فَتَى أَمْرَاءِ دَهْرِهِ، وَأَدِيبِ ملوك عصره» الذي «إليه كانت هجرة أولي البقية، وذوي الحرية من هذه الطبقة الأدبية القرطبية، للين جنابه، وذكاء شهابه.

فَأَمَّهُ جُمْلَةُ العلماء، وَأَنَسُوا بمكانه، وَاحْتَمَوْا فِي ظِلِّ سُلْطَانِهِ، وَاجْتَمَعَ عِنْدَهُ مِنْ طَبَقَاتِ علماء قرطبة وغيرها، جُمْلَةُ وافرَةٍ، وَحَلْبَةُ ظَاهِرَةٍ»⁽²⁷⁷⁾.

حدث الأمر نفسه عندما سقطت دولة بني عباد، فانفرط عقد كوكبة أدباء إشبيلية وعلمائها، بحثًا عن بلاطات تسد لهم فراغ المعتمد، وآتَى لَهُمْ ذَلِكَ؟!

لعل أهم نص في المغامرة بين المدن، أنتجتُه الأندلس، بعد أبي بحر، هو مقامة «الوباء»، للفقير عمر الزجال المالقي، وربما تكون آخر نص في هذا السياق، لأنها كُتِبَتْ فِي ربيع الثاني (844هـ/1440م)، «فهي - إذن - كُتِبَتْ قَبْلَ نِصْفِ قرن من سقوط غرناطة، وتمثل بهذا أحد النصوص الأدبية الأخيرة في إسبانيا العربية»⁽²⁷⁸⁾.

من الصدف أن مالقة التي حاول أبو بحر التجيبي المرسى تهميشها، ضمن المدن المتغايرة على استيطان أميرها الموحد، جعلها الفقيه عمر الزجال تنافس غرناطة عاصمة الأندلس الأخيرة، بلا منازع، حين استغلت فرصة نزول «الوباء» في العاصمة الحمراء، لتحاول سحب البساط من تحتها، باستقطاب

(276) ابن يسام الشتريني، ج 3، ص 12.

(277) المصدر نفسه، ج 3، ص 12 - 13.

(278) فرناندو دي لاجرانخا، مقامات ورسائل أندلسية: نصوص ودراسات، ترجمها وقدم لها أبو همام عبد اللطيف عبد الحليم، المشروع القومي للترجمة؛ 392 (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 2002)، ص 125.

السلطان، بطريقة تحتاج إلى كثير من اللياقة، قدر ما يحتاج إليه الماشي على البيض، لأن الموضوع حساس في بُعدة السياسي، باعتباره شأنًا سلطانيًا، يتعلق باختيار الملك ومصلحته، وهو غير قابل للإملاء الإرادة عليه بشكل سافر ممن هو أدنى.

إنه شأن يتعلق بمنازعة عاصمة الدولة النصرية، من مدينة أخرى تحاول انتهاز الفرصة، لتستأثر بكرسي المملكة دفعة واحدة.

تُضاف إلى هذه الحساسية السياسية للموضوع، حساسية دينية، تتعلق بالفرار من قدر الله، ولو إلى قدر الله، بكل ما أثير حول ذلك من اجتهادات، مانعة حينًا، ومبيحة حينًا آخر.

هذه الحيثيات كلها تجعل المفاضلة هنا أصعب من جميع سابقتها، وهو ما يضع هذا الفقيه أمام تحدٍ فني يتطلب مهارة في تقنيات الأدب، بقدر ما يتطلب مهارتين أخريين في الدبلوماسية وعلوم العقيدة والشريعة، وأنا أعتقد أن الفقيه عمر المالقي قد نجح في هذا الاختبار العسير على صُعدِه كافة؛ إذ احتال فنيًا على ألا يجعل الخطاب يصدر منه إلى الملك النصري: الغالب بأمر الله محمد الأيسر، بل أجْرَى الخطاب من مدينة مالقة إلى العاصمة غرناطة، وألبسه من حلل الاحترام والتقدير ما يحتاج إليه من لبوس، مفتتحًا مقامه هكذا: «إلى حمراء الملك وقلعته، ومقر العزِّ ومنعته، ومطلع كل قصر نصري يخجل الأقمار بطلعته، أبقاها الله على تعاقب الزمان، منزل أمان، ودار إيمان، وأمتعها بحياة الملك الخزرجي اليماني.

من موجبة إجلالها كما يجب، المعترفة بفضلها وشرفها... والواقفة عند إشارتها وطاعتها مالقة المتمسكة بذمتها الوثيقة»⁽²⁷⁹⁾.

بعد السلام المعطر بذكر أمير المسلمين، والبعدية البارعة الاستهلال، تشرع مالقة تدريجيًا في بسط موجب المراسلة: «كُتِبَتْهُ إِلَيْكَ يا سيدتي عن نفس

(279) المقري، أزهار الرياض، ج 1، ص 125.

قلقة، ساهرة أرقه، حاذرة مشفقة، ... وإني أقسم عليك بالرب الذي كَرَّمَكِ بالعزَّ وشَرَّفَكِ، وعَرَّفَكِ من لطائف 'الفرج بعد الشدة' ما عَرَّفَكِ، أنْ تسعديني على تشكين لوعتي... ومبنى هذه الرسالة إليك على قولهم 'الشفيق مولع بسوء الظن' وإني لأعجب من مساعدتك على إقامة مولانا بمنزل هذا المرض فيه فاشي، وهذا الهواء الفاسد بين دياره جاء وماش، وسمعتُ أنْ حديثَ السفر لمالقة أنقلُ عليك من حديث رقيبٍ وعاذلٍ وواش...»⁽²⁸⁰⁾.

هكذا تدخل مالقة «الفقيهة» في تسويغ الانتقال إليها بالحِجَاج الشرعي والمنطقي:

«أما واجب التسليم، لتقدير العزيز العليم، فمتأكد شرعاً، لا يضيق به المؤمن ذرعاً، ولكن ما يفعل المستسلم بالروح والجسد، إذا قيل: اهرب من الأسد، وقد أبصره مقبلاً إليه، أو منقِضاً عليه؟ أياخذ في تحفظه واحتراسه، أم يصبر لافتراسه؟»⁽²⁸¹⁾.

يقيس على الأسد الهاجم، السيل العارم، والخيل المغيرة على السائمة، وتكاثر الزلازل، متسائلاً: ألا يقتضى منطق الأشياء «الأخذ بالاحتياط، بالخروج بالأطفال والعيال؟ ياسيدي الحمراء، سألتكِ فأخبريني، وإن تعثَّر فهمي فاغذُريني»⁽²⁸²⁾.

أما من الناحية الفقهية البحتة، فهو يعتبر أن «الحديث المنصوص، الوارد في مثل هذا المرض على الخصوص، حديث صحيح والرشد فيه قول صريح، ولكن للعلماء فيه أقوال طويلة التفصيل، وقد لخصها وبينها الإمام ابن رشد في كتاب الجامع والتحصيل....، والاتفاق بين الجميع أن التَّهْيِي في هذا الحديث ليس بنهي تحريم، وإنما هو على سبيل إرشاد وأدب وتعليم، فلا إثم ولا حرج، على من أقام ولا من خرج»⁽²⁸³⁾.

(280) المقري، أزهار الرياض، ج 1، ص 126.

(281) المصدر نفسه، ج 1، ص 127.

(282) المصدر نفسه، ج 1، ص 127 - 128.

(283) المصدر نفسه، ج 1، ص 129.

لعل أطرف ما في هذا الفقه هو منزعه الأندلسي الذي يحيل على ابن رشد مرجعاً، ويتمنى فيه الكاتب - ساخراً - أن يكون «تفقهه كله من هذا القبيل، خارجاً على المشهور من قول خليل» (يعني الفقيه خليل بن إسحاق المالكي المتوفى 776هـ/ 1374م).

أخيراً تنتهي أوجه الحجاج حتى إلى علم الاقتصاد، وعلاقته بقيمة الصحة، ومناطق ذلك بتفاضل المدينتين، حيث يبدأ في تفنيد إشفاق غرناطة - في زعمها - من باهظ تكاليف انتقال السلطان إلى مالقة، إذ تقول هذه الأخيرة: «وسمعتُ أنك أشفقتَ من عظم النفقة، وليس هذا موضع الشفقة، فالأمن ليس بغال، ولو يشتري بكل ذخيرة ومال، والأولى بالملامة، من يُفَضَّلُ شيئاً على السلامة، القمح يأكله السوس، والذهب تغني عنه الفلوس، فكيف يستعظمان فيما تؤمن به النفوس؟ وبلغني أنك قلت: مالقة ليس بها زرع، وبقليل المقام يضيق بها صَدْرٌ وذرْع، وفلاحتُها وحرثُها ليس لها أضل ولا فرع، وعزَّ عليَّ هذا الكلام، ولكنني سلَّمْتُ والسلام، فإن سِغري عن سِعر غرناطة مُنْخَط، وفي لمحة بصر يضيق مني بالطعام - في كثير من الأيام - ساحِلٌ وشَط، ولا يُغَلِّمُ أنه دامت لي شدَّةٌ قط، لي من الاعتصام بالتوكل على الله ما يزيد على سبعمائة العام، ما اشغلت فيها فكرًا ولا قلبًا، بادخار قوت، ولا باحتكار طعام»⁽²⁸⁴⁾.

استعانت مالقة، في بناء هذه المفاضلة، بإدراج كتاب زعمت أنه وردها من «جنة العريف»، قصر الملك في الحمراء، ضمن خطابها، جاعلة إياه يشهد لها - ربما من وراء ظهر العاصمة نفسها - بأهليتها لانتقال السلطان إليها، لما تتمتع به من خصائص صحية وجمالية، تبجح بها مالقة، مسندةً نصَّها إلى قصر السلطان، رفعاً لحرَج «مادح نفسه»، إذ تقول: «وعرَّفني أيضًا جنانُ العريف في وافد كتابه، ووارد خطابه، أن رغبته كانت في انتقال مولانا - نصره الله - من صحیح هوائه، وسلسيل مائه، ونفحة جنابه، وتلاعب النسيم العاطر بين قبابه، إلى مالقة، حيث الجَوُّ الصَّقيل، والروضُ الذي يطيبُ به المَقيل، والراحة التي تمتزجُ بالأرواح كما قيل، حيث العَرَفُ الأريج، والوادي المُنْعَرَج، والساحل

(284) المقرئ، أزهار الرياض، ج 1، ص 130.

الذي يُشْرِجُ به الصَّدْرُ الحَرِجُ، حيث البنفسجُ يديرُ كؤوسَ البَهارِ، والياسمينُ نجومٌ طالعةٌ بالنهار، حيث يتمازجُ طيبُ الزهرِ، بعرفِ الأترجِ ونفحاتِ السَّحرِ، حيث يُشَبِّهُ أنينُ السواني، حنينَ المعشقات من الغواني.

شكر الله جنانَ العريف على ما قَصَدَ ونَوَى، وعلى ما أظهرَ من اتِّباعِ حَقٍّ، ومخالفةِ هَوَى، اعتمادًا من أخبارِ الدُّولِ القديمة على ما حفظ وروى⁽²⁸⁵⁾. وما دام القصر الملكي «جنة العريف» يُزَكِّي انتقالَ السلطان إلى مألقة، وقد أخبرها بأن الوزير لا يمانع، وما دام في التسرع مندوحة، ومخاطر الوباء مطروحة، وخصوصًا على فلذات الأكباد ورياحين القلوب، فإن منطق الأشياء يقول إن الراعي «لا يتركُ غَنَمَهُ في طريقِ سَبْعِ ضَارٍ، ولا قَرِيبًا من حريقِ نارٍ، ونحن نشاهد الطيرَ ينقلُ فِرَاحَهُ من وَكرٍ إلى وَكرٍ، وَيَسْتُرُهَا بِمُلْتَفِّ الشَّجَرِ، فكيف لا نقتدي - في تأمينِ روعاتنا - بمن تقدَّم من الأكابر، ونقف في حامل السيل بأولادنا الأصاغر؟! فما عندك في هذا كله من القول والجواب؟»⁽²⁸⁶⁾.

سؤال تتركه مألقة مُحاصرًا للحمراء التي لم يبق أمامها إلا أن تعترف بأن موقفها المعزول لجأج في المُساجلة، وعنادٌ في المُفاضلة مع مألقة، التي تلحُّ عليها - في الأخير - بأن تكتب لها كتابًا برَدِّها، وتُقَبِّلَ عنها يدَ السلطان، داعيةً له: «أدامَ اللهُ حياطة البلاد والنفوس بحفظه واحتياطه، وأسَمَعَنِي البشارةَ بقدمه على مُحدِّثِ مألقة، من حمراء غرناطة»⁽²⁸⁷⁾.

هكذا يُستخلص من هذا كله أن تقنية أسلوب تغاير المدن، بهذه الطريقة التي قدمها بها أبو بحر في العصر الموحدى، وتابعه فيها عمر الفقيه الزجال، في آخر العهد النصري، قبل أفول الدولة الأندلسية، هي زبدة تراكمات الكتابة في المفاضلات البلدانية، وتمثل وسيلة فنية جديدة، تحقق للكاتب غاية مزدوجة، هي الاحتيال على مديح السلاطين بطريقة مبتكرة، تغني عن قصائد المدح المستهلكة، فتنتطق فيها المدن - رمزيًا - بما يريد الشاعر أن يعبرَ للسلطان عنه،

(285) المقري، أزهار الرياض، ج 1، ص 131.

(286) المصدر نفسه، ج 1، ص 127 - 128.

(287) المصدر نفسه، ص 132.

من مديح بالعدل، وتعبير عن صدق الولاء، في زمن كانت فيه ولاءات الأندلس للأحكام الداخلية والخارجية معروضة دائماً على محك الاختبار، لأنها - في الأغلب - موضع ظنة، نظراً إلى تقلبات الطقس السياسي هنالك، عبر القرون.

كما أن هذه التقنية تشبع غاية أخرى للكاتب في التعبير عن نزعة الإقليمية، وانتمائه الضيق إلى مسقط رأسه، وتفضيله على ما سواه، هذا مع العلم أن الأندلس - في مجملها - كانت فردوساً أرضياً، تنافس حتى جنات الله العليا، ولذلك لا غرابة أن نجد هذا الفردوس المفقود - يوم كان شبه موحد - يباهي المشارق والمغرب، حتى إذا مزقته السياسة شرراً مُمزّق، تناسلت - من تحت عباءة اللجنة الأندلسية الكبرى - جنان عدة، كل منها تتفاضل مع الأخرى.

ما دام السر الجوهري في المفاضلات الأندلسية - مهما تلونت بلون المكان أو الزمان أو الإنسان - هو الحمولة المعرفية عمومًا، والأدبية خصوصًا، فإن صوت الأندلسي ظل، على الرغم مما تعرضت له بلاده من ويلات، يعتقد جازماً أن كل ذلك لم يؤثر في عبقريتها الإبداعية، حتى آخر رمقها، وخير مثال على ذلك قطعة أبي الحسن علي بن محمد المعروف بابن الجيّاب (ت 749هـ/ 1348م):

أَبَى اللّٰهُ إِلَّا أَنْ تَكُونَ الْيَدُ الْعُلْيَا	لَأَنْدَلُسُ مِنْ غَيْرِ شَرْطٍ وَلَا تُنْيَا
وَأَنْ هِيَ عَضَّتْهَا يُثُوبُ نَوَائِبِ	وَصَيَّرَتِ الشَّهْدَ الْمَشُورَ بِهَا أَرْيَا
فَمَا عَدَمَتْ أَهْلَ الْبَلَاغَةِ وَالْحِجَا	يُقِيمُونَ فِيهَا الرِّسْمَ لِلدِّينِ وَالْدُّنْيَا
إِذَا خَطَبُوا قَامُوا بِكُلِّ بَلِيغَةٍ	تُجَلِّي الْقُلُوبَ الْعُلْفَ وَالْأَعْيُنَ الْعُمِّيَا
وَأَنْ شَعُرُوا جَاءُوا بِكُلِّ عَظِيمَةٍ	تَخَالُ النُّجُومَ النَّيِّرَاتِ لَهَا حُلْيَا
فَأَسْأَلُ فِي الدُّنْيَا مِنَ اللَّهِ سِرَّهُ	عَلَيْنَا وَفِي الْآخِرَى إِذَا حَانَتِ اللَّفْيَا ⁽²⁸⁸⁾

(288) المقرئ، نفع الطيب، ج 5، ص 458.

الفصل التاسع

الزمان : فلسفة الإحسان

إِنَّ النَّاسَ بِأَزْمَانِهِمْ أَشْبَهُ مِنْهُمْ بِآبَائِهِمْ⁽¹⁾

ما دمنا قد رسمنا في الفصل السابق ملامح الفضاء المكاني لهذه الأطروحة، وفي انتظار التجاوز إلى الإنسان في الفصل اللاحق، فإننا - في هذا البرزخ، بين الفصلين - مطالبون - منهجيًا - برسم ملامح الإطار الزمني لـ «المفاضلات في الأدب الأندلسي»، نظرًا إلى أن هذه العناصر مجتمعة تمثل مثلث أضلاع البيئة، حيث «إننا إذا أردنا تشبيه البيئة بشكل هندسي، فأشبهه الأشكال بها هو 'المثلث'، ويكون الزمان و المكان بمنزلة الطول والعرض، ويكون المجتمع - بطبقاته المتمايضة - بمنزلة الارتفاع»⁽²⁾.

بما أن المكان هو العنصر الذي يبدو ثابتًا، ضمن هذا الثالوث، فإنه - نتيجة صيرورة الزمان والإنسان - يصبح شريكًا لهما في سنن التحول المهيمنة على العالم النسبي، وهذا ما يعبر عنه الوعي الأندلسي على لسان أبي الفضل بن

(1) انظر: أبو الحسن علي بن بسام الشتريني، الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، ج 2، ص 451.

(2) عبد الله الطيب المجذوب، المرشد إلى فهم أشعار العرب وصناعاتها، ط 2، ج 3 (بيروت: دار الفكر، 1970)، ج 2: في الجرمس اللفظي، ص 469.

حسداي، حين اعتذر للمستعين بن هود أحمد بن يوسف عن انتقاله من بلاطه، فقال: «الدَّهْرُ - أَيَّدَ الله مولاي - مُتَقَلَّبٌ، والدنيا دُولٌ وعَقَبٌ، ومقام القُطَّان في الأوطان، كمقام الأرواح في الأبدان، تصحَّبُها إلى آجالٍ مُوقَّاةٍ.... وقد عمرتُ ذلك الأفقَ ما امتدَّ المَهْلُ، فلما نبا أجدَّ الظعنُ والتحوُّلُ»⁽³⁾.

لَمَّا كانت سيرورة الزمن - مع عناصره هذه - محكومة بالقلب، عبر مرتفعات الحياة ومنحدراتها، صار من الطبيعي أن تكون روح المفاضلة حاضرة في رؤية الإنسان حلقاته وحقبه المتغيرة. وأنا - مبدئيًا - أزعم أن الإنسان الأندلسي يمتلك رؤية خاصة للزمان، سنحاول استجلاءها عبر المباحث الأربعة الآتية:

أولاً: التحقيق - جدل الأدب والحقب

يمتد الإطار الزمني الذي يغطي المكان الأندلسي، مجال أطروحتنا، على أكثر من ثمانية قرون، تستغرق الوجود السيادي لدولة الأندلس فقط، لأن وجودها خارج سيادتها، بعد احتلالها الكلي من قبل الإسبان، لا يزال مستمرًا إلى يومنا هذا، خصوصًا في ما يتعلق بالثقافة والأدب موضوع الأطروحة.

هكذا امتد الأدب الأندلسي طوال ثمانية قرون ونيف (92 - 897هـ/ 711 - 1492م) وهي «فترة تكاد تطابق وتكافئ ما نعرف من الشعر العربي في المشرق، منذ العصر الجاهلي، قرابة 150 سنة قبل الهجرة، حتى نهاية العصر العباسي (656هـ/ 1258م)»⁽⁴⁾.

أمام هذا الفضاء الزمني الفسيح، تنطرح - بإلحاح - ضرورة رسم ملامحه المتباينة، والتحكم في مفاصل سيرورته، عبر آليات التحقيق المتعددة الخلفيات والمعايير .

(3) ابن بسام الشتريني، ج 3، ص 292.

(4) أحمد عبد القادر صلاحية، «تصنيف جديد للأدب الأندلسي»، مجلة الفيصل، العدد 255

كانون الثاني/ يناير 1998)، ص 54.

من هنا تفنن الدارسون في محاولات تحقيق هذا الفضاء الزمني المترامي الأطراف، معتمدين معايير سياسية حينًا، تحاول توزيع الحركة الأدبية الأندلسية المتدفقة، بحسب ألوان الطيف السياسي، وتعاقب عصوره، من عهد الولاة إلى العهد النصري.

اعتمد كثير من الدارسين والباحثين على هذا التحقيق، فأطروا أبحاثهم ومؤلفاتهم وفقه، محاولين تسويق ذلك بأن لكل عصر من هذه العصور بصماته المميزة المتجلية في محصلته الأدبية، بينما كان هناك باحثون آخرون، حاولوا إخضاع الأدب الأندلسي لتحقيق الزمن السياسي في المشرق، فوزعوه على خانات العصور العباسية وغيرها، من دون مراعاة الفوارق والخصوصيات التي كان من أهمها أن الأدب الأندلسي لم يُساقَ التردّي السياسي، كما حدث في أغلب الأدب المشرقي، حيث كانت المعجزة الأندلسية متمثلة في استمرار النهضة الفكرية والثقافية والأدبية مزدهرة، تحت ظل الفشل السياسي هناك؛ فقد سجل أبو الوليد الشنندي أنه «لَمَّا ثَارَ بعد هذا النظام - 'العامري' - ملوك الطوائف، وتفرّقوا في البلاد، كان في تفرّقهم اجتماع على النعم لفضلاء العباد، إذ نَفَقُوا سَوْقَ الأدب، وتباروا في المَثُوبَة على المنثور والمنظوم، فما كان أعظم مُباهاتهم إلا قول: العالم الفلاني عند الملك الفلاني، والشاعر الفلاني مختص بالملك الفلاني، وليس منهم إلا من بذل وسعه في المكارم، وتَبَهَّتْ الأمداحُ من مآثره ما ليس - طولَ الدهر - بنائم، وقد سمعتُ ما كان لفتيان العامرية: مجاهد، ومنذر، وخيران. وسمعت عن الملوك العربية: بنو عباد، وبنو صمادح، وبنو الأفطس، وبنو ذي النون، وبنو هود»⁽⁵⁾.

ما دامت فكرة التحقيق - في حد ذاتها - مبنية على نسق تفاضلي، لا تنفك عنه، أكان هذا التحقيق سياسيًا أم أدبيًا، فإن منحني تطور الدولة الأندلسية - في بعده السياسي والفكري والثقافي - قد عرّف تصاعدًا، منذ تسلّم عبد الرحمن الداخل مقاليد حكم الأندلس، ليشهد أوجه في فترة عبد الرحمن الناصر

(5) أبو العباس أحمد بن محمد المقرئ، نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، تحقيق يوسف الشيخ محمد البقاعي (بيروت: دار الفكر، 1988)، ج 3، ص 190.

(ت 350هـ / 961م) وابنه الحكم المستنصر، ثم استمر الصعود مع فترة المنصور بن أبي عامر وابنه عبد الملك المظفر الذي مثل آخر قمة تطور، أخذ بعدها مؤشراً سياسة الأندلس في الانحدار. وقد سجل ذلك أبو عبد الله ابن الأبار القضاعي حين قال عن عبد الملك المظفر بن أبي عامر إنه «قام بالدولة مقام أبيه، وأغنى في غزو العدو، إلا أن مدته لم تطل، وبلغت الأندلس في أيامه نهاية الكمال، وكان على أهلها أسعد مولود»⁽⁶⁾.

على الرغم من أن هذا كان واقعاً تاريخياً مشهوداً، فإن ابن حيان القرطبي لم ير بأساً في تدعيم ذلك بتنبؤ (صَدَقَ - فيه - المنجمون ولو كذبوا)، حيث يروي أن زعيم المنجمين قال عن المظفر إنه «لم يُولَد قط بالأندلس مولود أسعد منه على أبيه، وعلى نفسه، وعلى حاشيته...، وعلى أهل الأندلس طراً، وعلى أرضها طراً، فضلاً عن ناسها، وأنها لا تزال كذلك خلال حياته، وإذا هلك فما أراها إلا بالضد، فكان كذلك»⁽⁷⁾.

إذا كنا قد قررنا آنفاً أن الانحطاط السياسي في الأندلس لم يصحبه انحطاط في الثقافة والأدب، فإن بعض الأدباء الأندلسيين وبعض الدارسين المحدثين حاولوا أن يربطوا بين العصر المرابطي وانكسار الأدب، نتيجة عزوف أمراء الملمثين - بحسب زعمهم - عن الشعراء، لمصلحة الفقهاء، حتى ضجَّ أحدُهم بقوله:

فيا قالَ زَيْدٌ أَقْصِرِي وَتَقَاصِرِي لقد حالَ من دُونِ الْمُئْنَى قالَ مَالِكٌ⁽⁸⁾

يحضرنا هنا ما تقدم من شكوى أبي مروان عبد الملك بن محمد بن شماخ من الفراغ الأدبي الذي خلقه سقوط إمارة بني عباد على يد المرابطين⁽⁹⁾.

(6) أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن أبي بكر بن الأبار، الحلة السيرة: في تراجم الشعراء من أعيان الأندلس والمغرب من المائة الأولى للهجرة إلى المائة السابعة، وضع حواشيه وعلق عليه علي إبراهيم محمود (بيروت: دار الكتب العلمية، 2008)، ص 154 - 155.

(7) ابن الأبار، الحلة السيرة، ص 155.

(8) أبو جعفر أحمد بن عبد الله الأعمى التيطلي، ديوان الأعمى التيطلي ومجموعة من موشحاته، تحقيق إحسان عباس، المكتبة الأندلسية؛ 6 (بيروت: دار الثقافة، 1963)، ص 90 - 91.

(9) ابن بسام الششتري، ج 1، ص 517. حيث يقول: «ولما رمت بصنهاجة اللجج.. وكسد في حمص سوق النظم والثر».

تُضاف إلى ذلك سخرية الشقندي من معرفة يوسف بن تاشفين
(ت 500هـ / 1107م) بالشعر، وعزوف الشعراء عن مدحه⁽¹⁰⁾.

لكن الإنصاف والموضوعية يقتضيان أن أُنَبِّه على أن أدباء الأندلس
وشعراءها كانوا دائمي الشكوى من زمنهم لأن الفنان حساس ومزاجي وذاتي،
يرى الوجود بمنظار روحه المرهفة، فكلما صادفه وضع لا يلائمه شخصيًا،
عَمَّ على العصر إَحْسَاسَه، وهذا ما يصدق على مثال ابن شماخ، وقبله ابن
شهيد (ت 426هـ / 1035م) الذي يقول: «إِنَّهُ عُدِمَ فِي زَمَنِهِ فُزْسَانُ الْكَلَامِ،
وَدُهِىَ بَغَاوَةُ أَهْلِ الزَّمَانِ»⁽¹¹⁾.

تردد الشكوى ذاتها على لسان تلميذه ابن برد الأصغر (ت 445هـ /
1053م) الذي يقول إنه وجد - بعد موت جده الذي كان يرعاه - «سوق
الأدب قد كسدت، وجمرة السلطان قد خمدت....»⁽¹²⁾. وهكذا دواليك في
جميع عصور الأدب الأندلسي.

أما سخرية الشقندي من أمير المسلمين يوسف بن تاشفين وثقافته العربية
عمومًا، والشعرية خصوصًا، فهي تتأطر داخل جو السجال المحتدم بين عدوتي
الأندلس والمغرب، وتحت ظل الحكم الموحيدي الذي قام على أنقاض الحكم
المرابطي، فوجد غضب الأديب الأندلسي - مع هوى السلطان الموحيدي - في
المرابطين نافذة للتنفيس.

لكن على الرغم من هذا كله، فإنه لا يمكن أن نساوي بين ازدهار الأدب
تحت ظل أحكام سياسية حولت الأندلس إلى جمهوريات للشعر، جُلُّ حكامها
يعشقون الشعر ويقرضونه ويتقدونه ويقدّرون مبدعيه، وبين أحكام سياسية
كانت الفروسية والجهاد أولى اهتماماتها، والسيف والفقّه خير أعوانها.
وفي ضوء علاقة هذه التطورات الأدبية بالتلونات الزمانية عمومًا والسياسية

(10) المقرئ، نفع الطيب، ج 3، ص 191.

(11) انظر: ابن بسام الشتريني، ج 1، ص 185 - بتصرف.

(12) المصدر نفسه، ج 1، ص 304.

خصوصًا، انتبه أبو عامر بن شهيد لهذه الجدلية بين الحقب والأدب، راصدًا سيرورتها وصيرورتها، عبر تاريخ الأدب العربي، ابتداءً من العصر الأموي في المشرق، بداية ظهور النتائج الأولى، لتفاعلات الحضارة الإسلامية الجديدة، وتلَوْن الأدب فيها بطوابع الحقب، إذ يقول إنه «كما أن لكل مقام مقالًا، فكذلك لكل عصر بيان، ولكل دهر كلام، ولكل طائفة من الأمم المتعاقبة نوع من الخطابة، وضرب من البلاغة، لا يوافقها غيره، ولا تهشُّ لسواه، وكما أن للعالم دولًا، فكذلك للكلام نقل وتغاير في العادة...»

ألا ترى أن الزمان لما دار، كيف أحالَ بعضَ الرُّسَم الأول، في هذا الفنِّ، إلى طريقة عبد الحميد وابن المقفع وسهل بن هارون، وغيرهم من أهل البيان، فالصنعة معهم أفسح باعًا، وأشد ذراعًا، وأنور شعاعًا، لرجحان تلك العقول، واتساع تلك القرائح في العلوم.

ثم دار الزمان دورانًا، فكانت إحالة أخرى إلى طريقة إبراهيم بن العباس، ومحمد بن الزيات، وابني وهب، ونظرائهم، فرقت الطباع، وخفت ثقل النفوس. ثم دار الزمان، فاعتري أهله باللطائف صلف، وبرقة الكلام كلف، فكانت إحالة أخرى إلى طريقة البديع، وشمس المعالي وأصحابهما.

وكذلك الشعراء انتقلوا عن العادة في الصنعة بانتقال الزمان، وطلب كل ذي عصر ما يجوز فيه، وتهش له قلوب أهله، فكان من صريع الغواني وبنو نوح وأبي نوح وأصحابهم في البديع ما كان.

ثم جاء أبو تمام، فأسرف في التجنيس، وخرج عن العادة، وطاب ذلك منه، وامثله الناس، فكل شعر لا يكون اليوم تجنيسًا، أو ما يشبهه تمجُّه الأذان، والتوسط في الأمر أعدل⁽¹³⁾.

هذا النص - على طوله - مهم لنا في هذا السياق، لأنه يكاد يكون النص الأندلسي اليتيم الذي ينظر إلى التحقيق الأدبي في تفاعل المدارس

(13) ابن بسام الششتيني، ج 1، ص 147 - 148.

الأدبية، شعراً ونثرًا، مع التحولات الحضارية، وعلى الرغم من أنه اكتفى - في التمثيل - بأدباء المشرق، فإنه - في النهاية - أسقط ذلك التنظير التاريخي على واقع الأندلس الأدبي في عصره، مصنفًا إياه في المدرسة البديعية مئسماً لذائقة المُتلقين، وطابعًا للمبدعين، داعيًا إلى الوسطية في هذا الاتجاه، مركزًا على تأثير التحولات الزمانية - بحمولتها الحضارية الشاملة - في تلؤنات الأدب، من دون اختزالها في التحقيب السياسي السطحي.

لعل هذه الرؤية ذاتها هي ما عناه الأديب الأندلسي الآخر: أبو بكر بن القبطرنة، حين يقول: «إن الناس بأزمانهم أشبه منهم بآبائهم»⁽¹⁴⁾.

هكذا يكون التحقيب الأدبي الأقرب إلى التوفيق هو ما يركز على تأثيرات الزمن السياسي في جوهر الحركة الإبداعية، أكثر من نظره إلى الزمن والسياسة في ذاتهما.

في هذا السياق، وجدنا - ضمن المعاصرين - من اقترح تصنيفًا جديدًا للأدب الأندلسي، لا ينطلق من التاريخ السياسي، بقدر ما يعتمد على التأريخ الفني، «راصدًا مراحل تطور الخيال والإحساس بالأندلسية فيه»⁽¹⁵⁾، عبر خمس مراحل تدرّجت كما يلي:

«أولاً: المرحلة المشرقية (92 - 200هـ/ 711 - 816م) وينضوي تحتها:

أ. عصر الولاة - ب. عصر تأسيس الإمارة وتوطيدها.

فيها اكتسب الأدب مشرقية هذه من كون منتجيه أنفسهم مشاركة وافدين إلى الأندلس، في فترة الفتوح وما يليها، أو أندلسيين مَولَدًا، ولكنهم مشرقون تكوينًا ونزعة، كما هو حال عصر تأسيس الإمارة.

ثانيًا: المرحلة المتأرجحة بين القديم والحديث المشرقيين، وملامح أندلسية (200 - 300هـ/ 816 - 913م).

(14) ابن بسام الشتريني، ج 2، ص 451.

(15) صلاحية، ص 55.

ثالثًا: المرحلة الأندلسية الأولى (300 - 404 هـ/ 913 - 1013 م)، وفيها أخذ النزوع إلى الابتكار أو التميز يتضح.

رابعًا: مرحلة تجذُر الأندلسية (400 - 550 هـ/ 1010 - 1155 م)، وفيها وصل الأدب ذروة الإبداع، وهي تحتوي عصري الطوائف والمرابطين.

خامسًا: مرحلة تناقص الانساق الأندلسي (550 - 897 هـ/ 1010 - 1492 م)، وتشمل عصري الموحدين والنصرين⁽¹⁶⁾.

لعل أهم معطيات هذا التصنيف هي انبناؤه على مسار تطور الخصوصية الأدبية الأندلسية، جاعلاً عمر كل مرحلة من المراحل الخمس لا يقل عن قرن من الزمان، لأن حركة الإبداع تقوم على تراكم التجارب، وليست مجرد قفزات أو نزوات تحدث بين عشية وضحاها. ولهذا نلاحظ أنه دمج عصري الطوائف والمرابطين في مرحلة واحدة، لأن الأدب الذي كان في أوج ازدهاره خلال حكم الطوائف لا يمكن أن تنهوى صروحه فجأة، ودفعة واحدة، لمجرد أن مقود الدولة انتقل من حكم إلى حكم، لأن إحداث التقلات الإبداعية - سلبًا أو إيجابًا - لا بد له من مدى زمني، كما أسلفنا.

على كل حال، يبدو من الصعوبة بمكان أن ننقض نسيج التحقيب السياسي والأدبي من بعد إبرام، نظرًا إلى ما للأحداث السياسية من انعكاسات فاعلة في نفسية الأديب وفي إبداعه، ربما أكثر من غيره، بسبب رهافة حسه المعهودة؛ فقد كان الأدب في الأندلس خير راصد لمنحنى نمو الحضارة الأندلسية، صعودًا وانهارًا، مسجلًا مفارقتها بأن كان قويًا في كلتا الحالتين، ولم يتردّ فنيًا تبعًا للانحطاط السياسي.

لعل خير مثال على ما نقول عن تلون الشعر في الأندلس بألوان الواقع هو تساوقه مع ما يمكن أن أسميه «موسم الهجرة إلى الجنوب»، «حين استكملت الدولة الإسلامية فصولها الثلاثة، ولم يبق منها إلا فصل الخريف، وقد حان، فقد اجتاحت موجة عنيفة من الغزو النصراني بلاد الأندلس، ابتداءً

(16) صلاحية، ص 55 - 57.

من شمالها، فسقطت تطيلة في سنة (511هـ/1117م)، ثم تلتها سرقسطة في سنة (512هـ/1118م)، ثم تلتها لاردة وأفراغة ومكناسة وطرطوشة في ستي (543 - 544هـ/1148 - 1149م)، ثم انتقلت عدوى سقوط المدن الأندلسية إلى الغرب فسقطت إشبونة وشترة، وشترين في سنة (542هـ/1147م)، وسقطت باجة في سنة (556هـ/1161م)، ثم تلتها يابرة في سنة (561هـ/1166م).

كانت زوبعة الاسترداد قد هدأت ببسط الموحيدين سلطانهم على الأندلس، ولكنها عادت أعنف من ذي قبل بعد هزيمة العقاب، فكانت البداية من شرق الأندلس، بسقوط ميورقة (627هـ/1230م)، وبياسة (633هـ/1236م)، وبلنسية (636هـ/1239م)، وشاطبة (644هـ/1246م)، ودانية ولقنت (641هـ/1243م)، وأريولة وقرطاجنة (643هـ/1245م)، ومرسية (640هـ/1242م)، وجيان (643هـ/1245م) وإشبيلية (646هـ/1248م) وكانت بطليوس قد سقطت في سنة (627هـ/1230م)، وماردة (628هـ/1231م)، وشلب (640هـ/1242م)، وشتمرية الغرب (647هـ/1249م)، ولبللة وولبة (655هـ/1257م)، ثم قادس (659هـ/1261م)، وتلتها شريش (662هـ/1264م).

لم يأت منتصف القرن السابع الهجري/الثالث عشر الميلادي، حتى كانت ولايات الأندلس الشرقية والوسطى قد سقطت في يد إسبانيا النصرانية، ولم يبق من تراث الدولة الإسلامية بالأندلس سوى بضع ولايات صغيرة في طرف إسبانيا الجنوبي⁽¹⁷⁾.

أمام هذه التغيرات المتلاحقة، وجدنا القصيدة الأندلسية رصدت انقراض حبات عقد الأندلس الفريد هذا، وعزفت أوتار قلوب الشعراء، ألحان سمفونية هذا الخراب المشتعل في قلب الجزيرة وأطرافها، مدافعة لحروب الاسترداد بقصائد الاسترداد مثل سينية ابن الأبار ومقصورة حازم القرطاجني وغيرهما.

(17) بن عيسى بويوزان، «الحياة السياسية والأدبية في الأندلس في عهد بني الأحمر»، مجلة الفيصل، عدد 294 (آذار/ مارس 2001)، ص 56 - 57.

ثانيًا: الزمن الأندلسي: مناصرة المعاصرة

مهما كانت أنواع التقسيمات والتحقيقات التي ابتدعها الدارسون المحدثون، فإن الأندلسيين أنفسهم لم يؤمنوا إلا بزمنين: زمن أندلسي وزمن ما قبل أندلسي. وإذا كانت حركة التدوين في المشرق قد انطلقت من تقديس الماضي على حساب الحاضر، بحسب ما سَمَّوه أدبيًا عصور الاحتجاج ودينيًا قرون الاجتهاد، حين سُدَّ باب الاحتجاج في منتصف القرن الثاني هجريًا، وسُدَّ باب الاجتهاد في القرن الرابع الهجري، فإن الذهنية الأندلسية - خلافًا لذلك - ظلت تركز على الحاضر، على زمانها الأندلسي أساسًا، نزوعًا إلى تحقيق هويتها الخصوصية، في مقابل المركزية المشرقية، لأنها مسكونة بهاجس المفاضلة.

يتجلى هذا المنزع في بواكير الكتابات الأندلسية، مثل ما أعلنه أبو الوليد الحميري في مقدمة كتابه البديع في وصف الربيع، من تجافيه - في مختاراته - عن أشعار المشرق التي لاكها التداول من سحيق الزمن، حتى مَجَّثَهَا الأذواق الأندلسية، المتحررة النزاعة إلى الجديد والطريف، حيث استغنى عنها، بحسب قوله: بما يذكره للأندلسيين من النثر المبتدع، والنظم المخترع، وأكثر ذلك لأهل عصره، إذ لم تغب نوادرهم عن فكره⁽¹⁸⁾.

درج على ذلك ابن بسام في ذخيرته، حيث نعى على أهل أفقه متابعتهم أهل المشرق، واطَّرَاحَهُم أدبهم، قائلًا: «فعاظني منهم ذلك وأنفْتُ ممَّا هنالك وأخذتُ نفسي بجمع ما وجدت من حسنات دهري، وتتبع محاسن أهل عصري، وقد كتبت لأرباب هذا الشأن، من أهل الوقت والزمان، محاسن تبهر الألباب، وتسحر الشعراء والكتاب»⁽¹⁹⁾. كذلك قَصَرَ أبو بحر التجيبي المرسي مختاراته في كتابه زاد المسافر على «جملة - كما يقول - من أشعار المولدين، فيمن أدركته بعمرى أو لحقه أهل عصري»⁽²⁰⁾.

(18) أبو الوليد إسماعيل بن محمد الحميري، البديع في وصف الربيع، اعتنى بنشره وتصحيحه عن النسخة الواحدة الموجودة بمكتبة الأسكوريال هنري بيريس (الدار البيضاء: دار الآفاق الجديدة، 1989)، ص 8.

(19) ابن بسام الشتريني، ج 1، ص 4.

(20) محمد بن شريفة، أديب الأندلس أبو بحر التجيبي: عمر قصير وعطاء غزير 561 هـ / =

واطأه على ذلك ابن الأبارالقضاعي، حين عارض زاد المسافر ب تحفة القادم، فقَصَرَ مختاراته على الأندلس أهل بلده، وحَصَرَها ضمن معاصريه، فيمن سبقت وفاتهم مولده، إضافة إلى من تُوفُّوا بعد مولده، من مُجَابِلِي شيوخه⁽²¹⁾.

بعدهما يتساهل أبو إسحاق البونسي في دقة الالتزام بشرط المعاصرة ليضمن «كنزه» جواهر لكتاب القرنين (الخامس/ السادس)، إلا أنه ركز على المتأخرين، ولم يتغاض عن معاصريه، معللاً ذلك بقوله: «وأكثر ما عَوَّلْتُ على المتأخرين من الأدباء الماهرين، تنبيهاً على محاسنهم وآثارهم، وترغيباً في رسائلهم وأشعارهم. وأضربت عن ذكر المتقدمين، لتكرر أخبارهم على المتأدبين، وربما ألممتُ بعض إلمام بكلام من في عصرنا من مشاهير وأعلام»⁽²²⁾.

إذا كنا حتى الآن قد قدمنا تباغاً أمثلة من عصور الطوائف والمرابطين والموحدين، تؤكد هذا المنحى المناصر للمعاصرة، فيبدو أن هذه الرؤية ظلت سارية المفعول في نفوس كتاب الأندلس حتى العهد النصري في آخر أيامه، إذ نجد الأمير أبا الوليد إسماعيل بن الأحمر (ت 810هـ/ 1407م) لا يزال رهين هذا التوجه، بحسب ما يصرح به عنوان كتابه نثير فرائد الجمان في من نظمني وإياه الزمان، ويُعزِّزُه في مقدمة كتابه الآخر نثير الجمان في نظم فحول الزمان، حين يقول: «ولم أَعَوِّلْ إلا على من في عصرنا نبغ، وأثواب التخيلات الشعرية صبغ، لا كمن في آنية كلب الانحطاط ولغ، وبالقصور عن محل القول ما بلغ»⁽²³⁾.

= 598هـ [الدار البيضاء: مطبعة التجاح الجديدة، 1999]، ص 278.

(21) أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن أبي بكر بن الأبار، تحفة القادم، أعاد بناءه وعلق عليه

إحسان عباس (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1986)، ص 5.

(22) أبو إسحاق إبراهيم بن الحسن البونسي، كنز الكتاب ومنتخب الآداب: السفر الأول من

النسخة الكبرى، تحقيق ودارسة حياة قارة، 2 ج في 1 مج (أبو ظبي: المجمع الثقافي، 2004)، ص 73.

(23) أبو الوليد إسماعيل بن الأحمر، نثير فرائد الجمان في نظم فحول الزمان ودراسة في حياته

وأدبه، دراسة وتحقيق محمد رضوان الداية (بيروت: دار الثقافة، 1967)، ص 27.

أمام هذا الانهماك في حُضر حركة التأليف على المعاصرين، يُطرح السؤال حول صحة الكلمة الماثورة القائلة إن «المعاصرة حجاب»، خصوصًا بالنسبة إلى الأندلسيين الذين تواطأوا على خرق هذا الحجاب، عن سبق إصرار وتَرصُّد، بيد أن الأندلس معروفة بحسد أهلها لبعضهم، خصوصًا مدة حياته، كما أكد ابن حزم وغيره سابقًا، وهذا يُؤلِّد من الإشكال إشكالًا آخر.

لمحاولة ترويض هذه المفارقة، نستحضر أن القوم خلال انهماكهم في ممارسة الانتصار للمعاصرة، كانوا يستمرثون ذلك، لأنه انحياز إلى هويتهم الأندلسية الوليدة ونزعتهم الإقليمية الجديدة، في مقابل الهوية المشرقية الطاغية العتيقة، إضافة إلى أنهم كانوا كثيرًا ما يعللون هذا التوجه الحدائي بالسأم النفسي من تكرار القديم، ولا سيما أن معيار الجودة والإبداع متوافر في نتاج المحدثين، وليس رهين القدماء، إذ لا علاقة له بالزمان ولا بالمكان بقدر ما يرتهن للقدرة الفنية للمبدع التي توافرت.

هكذا نرى أن اهتمام الأندلسيين - استمرارًا في هذه النزعة الحدائية المتنامية، وانسجامًا مع حركة الزمن المندفعة إلى الأمام - ظل يتمحور حول زمنهم الخاص، عبر تتبّعهم سيرورة الأجيال والأعصار، حيث أفرَدُوا كُلَّ مئة سنة تقريبًا بمؤلَّف، وذلك مثل كتب: الغصون اليبانة في شعراء المائة السابعة⁽²⁴⁾، والغرة الطالعة في شعراء المائة السابعة⁽²⁵⁾، والكتيبة الكامنة في شعراء المائة الثامنة⁽²⁶⁾.

بل إن أبا عبد الله بن الأبار القضاعي نسج تراجم «حلته السيرة»، بحسب التدرج الزمني، تنازلًا من قرن إلى قرن، وهكذا دواليك، ابتداء من المئة الأولى إلى المئة السابعة من تاريخ حياته⁽²⁷⁾.

(24) انظر: أبو حسن علي بن موسى بن سعيد المغربي، الغصون اليبانة في محاسن شعراء المائة السابعة، تحقيق إبراهيم الأبياري، ذخائر العرب؛ 14 (القاهرة: دار المعارف، 1945).

(25) تأليف ابن هانئ محمد بن علي (ت 732هـ/1332م).

(26) لسان الدين محمد بن عبد الله بن الخطيب، الكتيبة الكامنة في من لقبناه بالأندلس من شعراء المائة الثامنة، أعدها وحققها إحسان عباس، المكتبة الأندلسية؛ 8 (بيروت: دار الثقافة، 1963).

(27) انظر: ابن الأبار، الحلة السيرة، لترى بأمر عينك كيف تدرج فيها من قرن إلى آخر.

غير بعيد عن هذا تدرج كتب الطبقات والتكمالات والذبول والصلات التي توحى بأن لدى الأندلسيين مشروعًا قوميًا وطنيًا يتوارثونه، ينطلق فيه اللاحق من حيث انتهى السابق، حتى تكتمل سيرورة الزمن الأندلسي في سلسلة متواصلة، لا تكاد توجد فيها حلقة مفقودة.

استمرارًا لتواصل الجهد الأندلسي، عبر مشروع التكمالات وتكملاتها والصلات وصلاتها... يقول ابن بسام في تعليقه تأليف ذخيرته: «ولم أعرض لشيء من أشعار الدولة المروانية، ولا المدائح العامرية، إذ كان ابن فرج الجباني قد رأى رأيي في النصفة، وذهب مذهبي في الأنفة، فأملى في محاسن أهل زمانه كتاب الحقائق، فأضربتُ أنا عمَّا أَلَفَ، ولم أعرض لشيء مما صَنَّفَ، ولا تعدَّيْتُ أهلَ عَصْرِي، ممن شاهدته بعُمْرِي، أو لحقه بعض أهل دَهْرِي»⁽²⁸⁾.

على العقيدة ذاتها انطلق ابن الأبار في «تحفته»، من حيث انتهى «زاد أبي بحر سلفه، رافضًا الرجوع إلى الماضي، ولو كان هذا الماضي أندلسيًا، لأن الأندلسية ملازمة للمسار التقدمي، والعبرة - في مشروع التكمالات - هي إنجاز ما لم يُنجز، حتى لا تظل أقدامهم وجهودهم تدور في حلقة مفرغة، وهكذا ربا بكتابه كما يقول - «عما تضمنته كتب السابقين من الأدباء... ولما عارضت به «زاد المسافر» سميته «تحفة القادم»، ناسيًا من ذكره في ترجمة أبو بحر ابن إدريس جامعه»⁽²⁹⁾.

إذا كان ابن بسام وابن الأبار قد صرحا برفضهما العودة إلى ما أنجز قبلهما، وانطلاقهما في تشييد طوابق المشروع الأندلسي التاريخي، من حيث انتهى سلفاهما، فإن بقية كُتَّاب الصَّلَات والتكمالات والتذييلات اكتفوا بهذه التسميات التي توحى بما صرح به الرجلان، فكل منها تحمل معنى الإضافة العلمية، وتجاوز المجهود السابق، إضافة إلى شرط المعاصرة الذي يندرج أيضًا في هذا السياق.

هكذا يتجلى - ربما أول مرة - تصور الأندلسيين العام لزمهم الخاص،

(28) ابن بسام الشتريني، ج 1، ص 13.

(29) ابن الأبار، تحفة القادم، ص 6.

متميزًا بالتمركز حول الحاضر، وعدم الإسراف في تقديس الماضي، خلافًا للذهنية المشرقية التي تُرَجِّحُ، غالبًا، كل ما هو قديم على ما هو حديث.

في هذا السياق يسجل بعض الأندلسيين موقفه من القدم والحداثة حتى في عمر الإنسان، حيث يدافع الشاعر الحكيم أبو الصلت أمية بن عبد العزيز بن الصلت الداني عن حداثة سنه قائلاً:

وقالوا: حديث السنُّ يسمو إلى العلا	كأنَّ العلا وقفَ على كِبَرِ السنِّ
فما ضَرَّنِي سِنُّ الحداثة والضَّبَا	إذا لم يُصَفْ خُلُقِي إلى النَّقْصِ والأَفْنِ
فِعِلْمٌ بلا دَعْوَى ورأيٌ بلا هَوَى	ووعْدٌ بلا خُلْفٍ وَمَنْ بِلَا مَنْ ⁽³⁰⁾

إذا كان أبو الصلت هنا يؤسس دفاعه عن الحداثة على خلفية أخلاقية، تجعل وحدة قياس الزمن ليس مجرد التراكم الرياضي، زيادة ونقصًا في العمر، كبيرًا وصغيرًا، بقدر ما تعتبر المنجز الأخلاقي والمعرفي في تراكمه هو وحدة القياس الأساسية، فإن أبا زيد عبد الرحمن السهيلي (581هـ/ 1185م)، أحد أدباء مالقة، ينحاز - هو الآخر - إلى الحديث على حساب القديم، متبنيًا فلسفة تعتمد على القياس والبرهنة، بالنظر إلى عناصر الطبيعة والأبعاد النفسية والعاطفية، في سياق مفاضلة بين الزمنين، مناقضًا أطروحة أبي تمام في تفضيله الحبيب الأول والمنزل الأول:

قاسُوا الحَينَ إلى الحَبيبِ الأوَّلِ	بحَينِ مُعْتَرِبٍ لأوَّلِ مَنَزِلِ
هِيَهَاتَ ما حُبِّ التليدِ كَطَارِفِ	أَيَّنَ الحديثُ مِنَ الحَبيبِ المُقْبِلِ؟
نَوْرُ الأَقاحِي الغَضِّ أَحْسَنُ مَنَظَرًا	وَأَرْقُ عَزْفًا من أَقاحِ دُبُلِ ⁽³¹⁾

تُعتبر فترة الحداثة العمرية فترة لها ما بعدها، حيث لا ينتظر في الكبر إلا حصاد اليقاعة⁽³²⁾.

(30) ابن الأبار، تحفة القادم، ص 12.

(31) إبراهيم بن مراد، مختارات من الشعر المغربي والأندلسي لم يسبق نشرها (بيروت: دار

الغرب الإسلامي، 1986)، ص 121.

(32) ابن الأبار، تحفة القادم، ص 163. كقول ابن أبي البقاء السرقسطي:

فهل أدرك العلياء إلا توهُما؟

ووالدها من لا يكون لها ابنما؟

إذا لم أرشح للفضائل يافعا

وهل يتعاطى أن يكون أخو العلا

يؤكد ابن خيرة المواعيني في ريجانه «أن نشاط الألباب في عصر الشباب، والسؤدد مع السواد، وشواظ النار قبل الرماد، ومن هنا كان مبعث شكوى الشيب، وحينهم إلى الشباب»⁽³³⁾.

قد يتجاوز هذا الانتصار للحدث والمعاصرة حدود الزمن، في التأليف وفي الأعمار، إلى رؤية فينة إبداعية للأدب نفسه، حيث يقول ابن بسام: «وقد أثبت أيضاً في هذا القسم من الشعراء والكتاب ورؤساء أهل الآداب في ذلك الأوان إلى وقتنا هذا، من عرف مكانه، واشتهر إحسانه، وقدّمْتُ من قُدّم في حلبة البيان، دون من سبق بالزمان، على ما استعرضتُ في صدر هذا الديوان»⁽³⁴⁾. ومردّ هذه الرؤية هو أن القدم والحدث - في معنهما الزمني البحث - لا يُعتبران مقياساً صلباً لتصنيف المبدعين، إذ الحكم الفصل للإحسان، لا للزمان، ولا للمكان، ولا للإنسان، فابن عبدون، مثلاً، له «قصيدة فريدة فضح بها الأوائل، وصرح فيها عن كل طائل، والمرء مخبوء تحت لسانه، وشرفه بنفسه لا بزمانه»⁽³⁵⁾.

من هنا، قد يصبح المتأخر في الزمان سابقاً بمنطق الإحسان، إذ يرى ابن بسام أن محتوى «ذخيرته» الأندلسية «من منظوم ومنثور، بديع رائق، ومتأخر - إن شاء الله - سابق»⁽³⁶⁾.

في ضوء هذه الرؤية يقارن بين أبي عبيد اللغوي المشرقي القديم وأبي عبيد البكري الأندلسي المحدث معتبراً أن هذا الأخير «لولا تأخر ولادته، وعهدة في زيادته، لأنسى ذكر كنيّه المتقدم الأوان، ذرب لسان، وبراعة إتقان»⁽³⁷⁾. ثم يؤكد أن الأولوية بالزمان لا تمنح الأولوية بالإحسان، كما أن الأخروية بالزمان لا

(33) مصطفى الحيا، «ريحان الألباب وريعان الشباب في مراتب الآداب، لابن خيرة المواعيني» (رسالة ماجستير في الأدب العربي، كلية الآداب، الرباط، أكندال، 1988 - 1989)، ص 3.

(34) ابن بسام الشتريني، ج 3، ص 13.

(35) المصدر نفسه، ج 2، ص 410.

(36) المصدر نفسه، ج 2، ص 116.

(37) المصدر نفسه، ج 2، ص 144.

تمنع من الأولية بالإحسان، فأبو عبيد البكري - بحسب ابن بسام - «كان بأفقتنا آخر العلماء بالزمان، وأولهم بالبراعة والإحسان»⁽³⁸⁾. وأحمد بن فرج الجياني (ت 365هـ / 976م) - في كتاب الحقائق - «إن لم يكن سبق بالزمان، فلقد زاحم بالإحسان»⁽³⁹⁾. وابن زيدون أحسن، «ودفع بالحديث في صدر القديم، ولو قرع سمع أبي منصور بما في تضاعيف هذا التصنيف من الشذور، لما كان عنده ابن وشمكير بمذكور، ولا أغرب بغرائب الصاحب، ولا بديع، البديع»⁽⁴⁰⁾. وحين يعارض ابن برد الأصغر عبد الله بن المعتز المقتول (296هـ / 909م)، يحكم ابن بسام أن يد ابن برد ليست «عن مرماه بقاصرة، ولا صفقته حين جراه بخاسرة، بل ساواه وزاد، وأجاد ما أراد»⁽⁴¹⁾.

انتقى الشعراء الأندلسيون من التراث الأدبي ما يوافق مزاجهم الحدائثي، لأن «الناس - كما يقول أبو بكر بن القبطرنة: عبد العزيز بن سعيد (ت 520هـ / 1126م) - بأزمانهم أشبه منهم بأبائهم»⁽⁴²⁾.

من هنا يمكن القول إن شعراء الأندلس ركزوا في تكوينهم الأدبي على الشعر المحدث، بينما اهتم اللغويون منهم بالجاهليين، فهذا ابن خفاجة، مثلاً: «فتن أول أمره بأشعار المحدثين في المشرق، وشعراء القرن الرابع خاصة، فأخذ يقلدهم، ويعارضهم حيناً آخر، ويعنى - على غرارهم - بمحسنات البديع وتزاويقه، ثم لم يلبث أن استقل بطابعه المميز، وأخذ يغترف من ينبوع قلبه وبيئته وزمانه، فكان له أسلوبه الخفاجي، الذي تميز به عن معاصريه جميعاً، وغدا في الأندلس رأس مدرسة من الشعر، لها أنصارها المعجبون بها، وخصوصاً الناعون عليها»⁽⁴³⁾.

في سياق مناصرتهم للمعاصرة، المتماهية مع ذاتيتهم، كرّس ابن حزم

(38) ابن بسام الشتريني، ج 2، ص 144.

(39) المصدر نفسه، ج 2، ص 86.

(40) المصدر نفسه، ج 1، ص 229.

(41) المصدر نفسه، ج 1، ص 318.

(42) المصدر نفسه، ج 1، ص 451.

(43) أبو إسحاق إبراهيم بن خفاجة، ديوان ابن خفاجة، تحقيق السيد مصطفى غازي، ط 2

(القاهرة: منشأة المعارف، 1979)، ص 4 - 5.

طوق الحمامة للتجربة الأندلسية عمومًا، والحزمية خصوصًا، قائلًا: «ودعني من أخبار الأعراب المتقدمين، فسبيلهم غير سبيلنا، وقد كثرت الأخبار عنهم، وما مذهبي أن أنضي مطية سواي، ولا أتحلّي بحلي مستعار»⁽⁴⁴⁾.

يدخل في إطار هذه الرؤية الحدائية لدى الأندلسيين تلك السخرية المُرّة من المعلقات، أقدس أمهات الشعر العربي، والقرف من ترديداتها، حسبما أسلفنا من رأي ابن بسام فيها، معلّلًا بأن «كل مُرَدَّدٍ ثَقِيل، وكل مُتَكَرِّر مَمْلُول، وقد مَجَّت الأسماع: 'يا دارمية بالعلياء فالسند'... وكم من نكتة أغفلها الخطباء، ورُبَّ مُتَرَدِّمٍ غادرته الشعراء»⁽⁴⁵⁾.

لعل التَّخْلِيَة - في تراجم الأعلام - بالخاتمية، تدخل في تجليات هذا الانتصار للحدائية، مرتكزين - ربما - على أن نبينا كان أفضل الرسل، على الرغم من أنه خاتمهم، وكذلك مِلَّتُنَا خاتمة الملل، كما أن «الأمور بخواتمها»، وحسن الختام هاجس كل مؤمن. زد على ذلك أن الوصف بالخاتمية هذه يوحى بإشفاق المؤلف من عدم استمرار هذا التيار الأندلسي الإبداعى، المندفِع في تدفقه، إلى الأمام، فأبو بكر محمد بن أحمد بن الصابوني الإشبيلي كان - مثلًا - يُعتبر «شاعر عصره المجيد، والمُبْدِئ في محاسن القريض المُعِيد، الذي ذهبت البدائع بذهابه، وختمت الأندلس شعراءها به»⁽⁴⁶⁾.

غير بعيد عن هذه الخاتمية، يستغلون - أيضًا - مفهوم نسخ اللاحق للسابق، تعزيزًا لرؤيتهم المناصرة للمعاصرة، فأبو محمد بن مطروح التجيبي (535هـ/ 1241م)، يرفض - في الرثاء - وصية لبيد في تحديد مدة البكاء على الفقيـد العزيز⁽⁴⁷⁾.

(44) أبو محمد علي بن أحمد بن حزم، طوق الحمامة في الألفة والألاف، قدّم له وحققه إحسان عباس ([تونس]: دار المعارف، 1992)، ص 76.

(45) ابن بسام الشتريني، ج 1، ص 5.

(46) ابن الأبار، تحفة القادِم، ص 230.

(47) المصدر نفسه، ص 228: حيث يقول:

وأعصي العوازل والعذلا
كما ينسخ الآخر الأول

سأبكيه ما دمْتُ ذا مقلّة
وأترك حَكَمَ لبيد سُدى

إمعاناً في ثورتهم على القديم، والاعتزاز بقدرتهم على الإبداع - مهما تأخر بهم الزمن - نازعوا بعض المقولات المشرقية الدوغمائية، مُناقِضين إياها، مثل: «هل غادر الشعراء من متردم»، ومثل: «ما ترك الأول للآخر شيئاً»، و«ليس في الإمكان أبدع مما كان»، حيث يُمجّد حازم القرطاجني (ت 684هـ/ 1285م) قصائده مفاخرًا سابقه:

أبكار أفكارٍ رُخيم لفظها	عادت لها عوناً عذاري مُسلم
أضحّت عن الزّوراءِ أنْدَلُسُ بها	«زوراء تنفرُ من حياض الدّيلم»
تزري بِحَسَنٍ وحُسنِ حَدِيثِهِ	في الحارثِ الجَفْنِي وابنِ الأيْهِم
وتُعَادِرُ الشُّعراءِ تُنْشِدُ بَعْدَهَا:	كَمْ «غادرَ الشُّعراءُ مِنْ مُترَدِّم» ⁽⁴⁸⁾

واطأه في البحر والقافية والمقصد ابن زمرك (ت 793هـ/ 1390م)⁽⁴⁹⁾.

لم يكتفوا بنقض هذه المقولات الرّجعية، بل نازعوا مُبدِعي المشرق بغضّ مقولاتهم الثورية، مثل المعري الذي أكد قدرته - على الرغم من تأخره - على الإتيان بما لم تستطعه الأوائل، حيث نازع ابنُ زمرك - وممدوحه - أبا العلاء المَعَرِّي (449هـ/ 1057م) هذا المنحى:

فيا أيها المَوْلى الذي شادَ آخِراً	مَنْ الفَخْرُ ما لَمْ تَسْتَطِعْهُ الأوائلُ
ولو أنّي أدركْتُ أغصارَ مَنْ مَضَى	لما قالَ فيها الشاعرُ المُتَخايلُ ⁽⁵⁰⁾

ما ذلك إلا لأن الأندلسيين أغنياء في زعمهم عن التقليد الأعمى لقدماء المشاركة، وحتى لو كانوا شعراء المعلقات المقدسين، فهذا إبراهيم الطوّيجن

(48) حازم بن محمد القرطاجني، قصائد ومقطعات، تحقيق محمد الحبيب بن الخوجة (تونس: الدار التونسية للنشر، 1972)، ص 197.

(49) أبو العباس أحمد بن محمد المقرئ، أزهار الرياض في أخبار القاضي عياض، تحقيق سعيد أحمد أعراب ومحمد بن تاييت الطنجي (الرباط: اللجنة المشتركة لنشر التراث الإسلامي بين حكومة المملكة المغربية وحكومة دولة الإمارات العربية المتحدة، [د.ت.]]، ج 2، ص 85. حيث يقول واصفاً بدائعه: ودعوت أرباب البيان أريهم: «كم غادر الشعراء من متردم».

(50) المقرئ، أزهار الرياض، ج 2، ص 81. وقال في أخرى:

وما ضرها أن قد تأخر عهدها إذا طال ميناها الذين تقدموا

الأزهار (ج 2، ص 184).

الساحلي الأنصاري الغرناطي (ت 747هـ / 1346م) يصف قصيدة له:

وَأَتَتْ مَحَاسِنُهَا بِكُلِّ غَرِيبَةٍ أَغْنَتْ مُقْلَدَهَا عَنِ التَّقْلِيدِ
وَقَفَ ابْنُ حَجَرٍ دُونَهَا وَتَخَبَّطَتْ فِي نَسِجِ حُلَّتِهَا أَكْفَ لَيْدٍ⁽⁵¹⁾

فواطأه أبو القاسم الخضر بن أحمد بن أبي العافية الغرناطي (ت 745هـ / 1344م) في جوابه إياه، قائلاً:

سَحَبَتْ عَلَى سَخْبَانٍ فَضْلَ رِدَائِهَا وَعَبِيدُ اسْتَغْشَى ثِيَابَ عَبِيدِ
وَلَيْدٌ انْقَلَبَتْ عَلَيْهِ حُرُوفُهُ فَعَدَا بَلِيدًا وَهُوَ غَيْرُ بَلِيدِ
نَظَمْتُ مِنَ السَّحَرِ الْحَلَالِ قَوَافِيَا «أَغْنَتْ مُقْلَدَهَا عَنِ التَّقْلِيدِ»⁽⁵²⁾

إذا كان بعض نقاد المشرق، مثل ابن قتيبة وتابعيه، قد كسر طوق الزمان والمكان عن الإبداع، فاعترف بالإحسان آتَى تَحَقُّقٌ، وممن تحقق، مؤكداً أن الله لم يقصره على زمان ولا مكان⁽⁵³⁾، فقد وافقت هذه المقولة هوى في نفوس نقاد الأندلس، وأكثروا من ترديدها، ولكنهم مضوا أبعد منها، حيث أَطْرَوْا دَعْوَى شعرائهم القدرة على تفوق المتأخرين على المتقدمين، فكان ابن عبد ربه من أوائل من تبنى هذه الرؤية⁽⁵⁴⁾. كما نفى المواعيني سَدَّ باب الإبداع، مؤكداً أنه - حتى ولو سُدَّ - ف «في كل وقت، من قرع الباب يوشك أن يفتح له، ومن لَجَّ وَلَجَ»⁽⁵⁵⁾، رافضاً الحكم بعقم الزمان عن أن يلد أمثلة للأوائل، إذ «لا يمتنع أن يكون في هذا العالم الخالف من يمشي على أثر السالف، فالزمان ولود، والعقل موجود، ما دام وجود»⁽⁵⁶⁾.

(51) ابن الأحمر، ص 212.

(52) المصدر نفسه، ص 212.

(53) أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة، الشعر والشعراء، ط 3، ج 2 (القاهرة: دار الحديث،

2003)، ج 1، ص 64.

(54) أبو عمر أحمد بن محمد بن عبد ربه، كتاب العقد الفريد، شرحه وضبطه وصححه وعنون موضوعاته ورتب فهارسه أحمد أمين، أحمد الزين وإبراهيم الأبياري، ج 7، ط 3 (القاهرة: مطبعة لجنة التأليف، 1965)، ج 1، ص 2: مقدمة المؤلف: «إني رأيت آخر كل طبقة... أوضح طريقة من الأول...».

(55) الحيا، ص 4.

(56) المصدر نفسه، ص 4.

بل إنه مع من يعتقد كون المتأخر أقدر على الإبداع، بحكم تراكم التجارب قبله، مما يساعده على تجاوزها، إن صَمَّمَ طُمُوحه على ذلك، إذ إنه «كلما بقيت أصول المصنوعات، تَحَدَّثَتْ فُرُوعُهَا، وسُدَّدَ إلى سَمَتِ التَّكْمِيلِ شُرُوعُهَا»⁽⁵⁷⁾.

يولفّق هذا - أيضًا - رأي أبي الحسن علي بن لبال الشريشي، المؤمن بأنه «لو اقْتَصَرَ الْمُتَأَخِّرُونَ على عِلْمِ الْمُتَقَدِّمِينَ لَذَهَبَ عِلْمٌ كَثِيرٌ»⁽⁵⁸⁾.

هذه الرؤية ذاتها يعززها أبو البقاء - «أبو الطيب» - الرُّنْدِي: صالح بن شريف، في مقدمة الوافي في نظم القوافي باعتبار المتأخر أتم نظرًا، فإذا «كان مَنْ سَلَفَ سَبَقَ في المِضْمَارِ، وكادَ لَا يَبْقَى مِنْهُ كَتَقْدِيرِ الإِضْمَارِ، فَأَنْتَ تَرَى كَيْفَ أَنَّ السَّابِقَ رُبَّمَا أَذْرَكَ، ثُمَّ جَاءَ اللاحِقُ فَتَقَفَّضَ واسْتَدْرَكَ، وربما بَلَغَ الْمُتَأَخِّرُ بِشَرَفِ الإِطْلَاعِ، ما لَمْ يَبْلُغِ الْمُتَقَدِّمُ بِفَضْلِ الإِخْتِرَاعِ»⁽⁵⁹⁾.

هذه الرؤية التي تَحْتَرِّمُ السلف - من دون أن تتراجع إلى الوراء، بل تندفع إلى الأمام - هي التي ساعدت على تطوُّر إبداع الأمم، في جميع المجالات قديمًا وحديثًا، وهي ما ينبغي استلهاها واستثمارها في عصرنا الراهن.

مهما يكن، فإن الإبداع الذي طالما لهث وراءه الأديب الأندلسي هو إبداع، ومهما انحاز إلى الحداثة أكثر من القديم، فإنه يغالب - بطموح - نسبية المكان والزمان واللسان والإنسان، إذ كان ابن خفاجة يطارِدُ قصيدة «تسير في كل مكان، وتطير في كل زمان، وتُنشِدُ بكل لسان، وتُوجَدُ مع كل إنسان»⁽⁶⁰⁾.

ابتكر الأندلسيون لإمكانية تفوق المتأخر على المتقدم عدة تخريجات طريفة، تفتقت عنها تأويلاتهم العجيبة، مُعْتَمِدِينَ على نواميس الزمن حينًا⁽⁶¹⁾

(57) الحيا، ص 4.

(58) محمد بن شريفة، أبو المطرّف أحمد بن عميرة المعزومي: حياته وأثاره (الرباط: المركز الجامعي للبحث العلمي، 1966)، ص 113.

(59) إحسان عباس، تاريخ النقد الأدبي عند العرب: نقد الشعر من القرن الثاني حتى القرن الثامن الهجري، ط 4 (بيروت: دار الثقافة، 1983)، ص 453.

(60) ابن خفاجة، ص 297.

(61) ابن بسام الشتريني، ج 2، ص 743: حيث يقول أبو الحكم بن مذجج: لنن حازت الدنيا بك الفضل آخرا ففي أخريات الليل ينبلج الفجر

ويعتمدون - حينًا آخر - قواعد التأليف، وعلاقة المتن والهامش، مثل ابن عمار⁽⁶²⁾.

أما أبو عبيد البكري، فقد نزعه تخصصه اللغوي، ليعتمد - في تسويق تفضيل المفضل - على قواعد الإعراب: رفعًا وجراً⁽⁶³⁾، وعلى شاكلته يسير ابن خفاجة: «وإنك وإن تأخر العصر بك، كالفاعل، وقع مؤخرًا»⁽⁶⁴⁾.

تنويعًا على أوتار الأفضلية الزمنية، ترجيحًا للتبكير تارة، أو للتأخر تارة أخرى، أو إفراغًا لكليهما من أي قيمة تفضيلة، وجد الأندلسيون - في مفاضلة الأزهير - أن نواميس الطبيعة بين أصبعين من أصابع الرحمن، قد يغيران إيقاعها ليتأخر المبكر وليتقدم المتأخر. وقد كانوا يستطرفون وجود الاثنين خارج إبانتهما، انسجامًا مع طغيان نزعة الإغراب على الذوق العام لهذه الجزيرة الغربية؛ فقد بعث أبو بكر عبد الملك بن سليمان بن القوطية، صاحب شرطة مؤسس إمارة بني عباد، إلى أبي الوليد الحميري، هذه الأبيات، مع ثلاث وردات ليلة المهرجان في غير إبانها⁽⁶⁵⁾ وإمعانًا في الإغراب الأدبي لا يُفسّر الأندلسي هذه الظاهرة بمنطق الإيمان المطلق بقدرة الله، وإنما يحاول أن يخترع لها تعليلًا يخدم غرض المدح، حين يجعل أخلاق الممدوح قادرة على تغيير مجرى الزمان، وتعديل نواميسه، بحسب قول الحاجب جعفر بن عثمان المصحفي (ت 367هـ / 978م)⁽⁶⁶⁾.

لَعَمْرُكَ مَا فِي فَطْرَةِ الرَّؤُوسِ قُدْرَةٌ تُحِيلُ بِهَا مَجْرَى الزَّمَانِ عَنِ الْحَدِّ
وَلَكِنَّمَا أَخْلَاقُكَ الْغُرُّ تَبْهَتْ بِرَبِّعِكَ مَنْ كَانُونَ نَائِمَةً الْوَرْدِ

(62) ابن الأبار، الحلة السراء، ص 261. حيث يقول:

إن كان أخرني دهري فلا عجب فوائد الكتب يستخلصن في الطرر

(63) المصدر نفسه، ص 272:

وما زال هذا الدهر يلحن في الوري فيرفع مجرورًا ويخفض مبتدا

(64) ابن بسام الششتري، ج 3، ص 338، حيث يقول: «وإنك وإن تأخر العصر بك، كالفاعل

وقع مؤخرًا».

(65) الحميري، ص 95 و 99. حيث يقول:

وإغراب المؤخر عن أوان يجيء كإغراب المبكر

(66) المصدر نفسه، ص 99.

ثالثاً: الزمن الأندلسي: ترجيح الكيف على الكم

إن رؤية الإنسان الأندلسي زمانه الخاص، تبعاً لإيمانه بخصوصية هويته الإنسانية والمكانية، جعلته يحاول أن يعطي هذه الرؤية أبعاداً فلسفية متشعبة بروح المفاضلة، أَصْرَحَتْ بذلك أم أَضْمَرَتْه. فإذا كان المبحث السابق انبنى على رؤية خطية للزمن، تنطلق من نقطة الماضي مروراً بالحاضر في اتجاه المستقبل، مع ما صاحب ذلك من انحياز وانتصار للحدث في مفهومها الزمني والإبداعي، فإن الرؤية الأندلسية هنا تركز على زاوية أخرى للزمن، تراه من خلالها دائرياً، ذا حلقات مطردة، تتغير مواقعها في دوامة حركته المتلاحقة؛ فأبو بكر محمد بن ولاد - من أهل شلطيّش في غرب الأندلس (القرن السادس الهجري/ الثاني عشر الميلادي) - يرسم حلقة الزمن المفرغة، من خلال قوله:

نَظُوي سُبُوتًا وَأَحَادًا وَنَنشُرُهَا وَنَحْنُ فِي الطَّيِّ بَيْنَ السَّبْتِ وَالْأَحَدِ
فَعَدَّ مَا سَبَتْ مِنْ سَبْتٍ وَمِنْ أَحَدٍ حَتَّى تَصِيرَ مَعَ الْمَدْخُولِ فِي الْعَدَدِ⁽⁶⁷⁾.

هكذا يصبح من الصعوبة بمكان الحكم على القديم والحديث، في ظل هذه الرؤية غير الخطية للزمن؛ إذ يتحوّل الحديث - بين عشية وضحاها - إلى قديم، مثلما كان هذا القديم يوماً حديثاً⁽⁶⁸⁾، حيث يرى أبو عبيد البكري أن من كانوا يسمّون المحدثين في العصر الأموي صاروا «قدماء بالإضافة إلى الخريمي والعتابي والحسن بن هانئ.... ثم صار أبو تمام الطائي والبحثري وأبو الطيب المتنبي قدماء للمعري والشريف الرضى ومهيار الديلمي، وكذلك طبقة بعد طبقة ومدة بعد مدة»⁽⁶⁹⁾.

هكذا يؤصل ابن خيرة المواعيني - دينياً - لدائرية الزمن بقوله إن

(67) ابن الأبار، تحفة القادِم، ص 37.

(68) حيث يقول ابن شرف القيرواني:

إن هذا القديم كان حديثاً

(69) الحيا، ص 3 - 4.

ويعود الحديث بعد قديماً

«الزمان يدور.... وقد ورد عن النبي صلى الله عليه وسلم في صحيح الآثار 'إنَّ الزمان قد استدار'»⁽⁷⁰⁾.

على كل حال اعتمدت فلسفة الزمن عند الأندلسيين أبعادًا متعددة، معايير لقياسه، يبقى - من دونها - سيرورة عبثية، لا معنى لها. في ضوء هذا اعتمدوا أن الأعمار رؤوس أموال، حين نظم الأديب القرطبي أبو الأصبح عبد العزيز بن أحمد اليحصبي، المعروف بالأخفش، رأي أبي بكر العابد في فلسفة العمر هذه فقال:

أرى عُمرَ الأنام كراسٍ مالٍ سَعَوْا فيه لربحٍ أو خسارة
فمنهم من يروحُ يغير ربحٍ ومنهم من له فضلُ التَّجَارَةِ⁽⁷¹⁾

انطلاقًا من هذه الرؤية لا يقاس عمر الإنسان بتراكمه الكمي، وإنما يتميز بال نوعية التي تحدد ميراثه الباقي إبداعًا وفضائل، إذ يرى أبو الربيع: سليمان بن موسى بن سالم الكلاعي، في رثائه شيخه أبي بحر التجيبي المرسى الذي اعتبط شابًا، أنه - على الرغم من قصر عمره الكمي - قد خلف بمنجزه النوعي عمرًا متجددًا يخلد ذكره:

فإن قَصَرَ المِقْدَارُ عُمرَكَ، إنَّ في نفائسٍ ما خَلَّدَت عُمرًا إلى عُمرٍ⁽⁷²⁾

حرصًا على الفضل الذي ينزع إليه الأندلسي دائمًا، ولا يرى للزمان معنى من دونه، نجد أبا تمام غالب بن محمد الأنصاري يعتبر أن قصر الزمان النسبي لا يتسع لغير المعاملة بالتي هي أحسن⁽⁷³⁾.

هكذا يمضي هذا النوع من الناس جسدًا، بحسب ما تقتضيه آنية العمر

(70) الحيا، ص 4.

(71) أبو القاسم خلف بن عبد الملك بن بشكوال، الصلة، تحقيق إبراهيم الأبياري، ط 2، المكتبة الأندلسية؛ 11 - 13 (القاهرة: دار الكتاب المصري؛ بيروت: دار الكتاب اللبناني، 1989)، ص 503 - 504. وينسب البيتان أحيانًا لأبي الوليد الباجي.

(72) ابن الأبار، تحفة القادم، ص 202.

(73) المصدر نفسه، ص 196.

ومتاع هذا الدهر أقصر مدة من أن يقايح ذو المروءة أهلها

في زمنيها البحتة، إلا أنه يبقى روحًا خالدًا، بحسب قول أبي بكر بن صقلاب
(ت 619هـ/ 1222م) مادحًا:

إذا عُقِدَتْ كَفٌّ عَلَى ذِي مَرُوءَةٍ فَأَنْتَ الَّذِي تُثْنِي عَلَيْهِ الْخَنَاصِرُ
وإنْ أَثْنَتِ الْأَغْصَارُ يَوْمًا عَلَى امْرِئٍ فَأَنْتَ الَّذِي تُثْنِي عَلَيْهِ الْأَعَاصِرُ⁽⁷⁴⁾

إن هذا النوع من الناس الذي يخلق لنفسه ﴿لسان صدق في الآخرين﴾
(الشعراء: 84)، هو الذي عناه ابن صقلاب ذاته حين قال:

فذاك الذي تَبَقَّى مَآثِرُ مَجْدِهِ وَأَثَارُهَا فِي الْعَالَمِينَ شُهُودُ
فإنْ عَاشَ فَلَأَمَالُ خَالِدَةٌ بِهِ وإنْ مَاتَ فَلَأَمْدَاخُ فِيهِ خُلُودُ⁽⁷⁵⁾

إن هؤلاء الفضلاء هم حلية الزمن وقيمتها التي بها يتشرف⁽⁷⁶⁾، ومن هنا لا
يصبح الزمان فاعلاً في الإنسان، بقدر ما يكون الإنسان فاعلاً في الزمان، وهي
جدلية، حسم الأندلسيون الحكم فيها لمصلحة الإنسان. وكما رأينا الحجاري
(ت 584هـ/ 1188م) سابقًا، كثيرًا ما يحلي الأمكنة بعقريات أبنائها، عبر
كتابه المسهب، فيجعل البلدان الأندلسية تفخر بمن أنجبت من مبدعيها، فإن
ابن الأبار القضاعي يجعل الزمان أيضًا يفخر بأبنائه، حيث يعتبر أن ابني يخلقتن
الغازازين: أبا زيد عبد الرحمن القرطبي (ت 627هـ/ 1230م)، وأبا عبد الله
محمد (ت 621هـ/ 1224م) «كانا من مفاخر وقتهما»⁽⁷⁷⁾.

حتى لو أساء الزمن واستحق الذم، فإن سيئاته كلها مغفورة، متى
أبرز مثل هذه النماذج الجميلة، بحسب أبي العباس أحمد بن شكيل
(605هـ/ 1208م)⁽⁷⁸⁾.

(74) ابن الأبار، تحفة القادم، ص 178.

(75) المصدر نفسه، ص 179.

(76) المصدر نفسه، ص 123: حيث يقول أبو بحر:

حليتُم زمنًا لولا اعتدالكمُ في حكمكم لم يكن في الحكم يعتدلُ

(77) المصدر نفسه، ص 191.

(78) المصدر نفسه، ص 141.

إذا كانت أفضلية الزمان هنا قد اكتسبت - على يد الأندلسيين - ألوان الهوية والأخلاق والعاطفة والدين، بما فيها من جمال، فإنها تأخذ منحى جماليًا صرفًا أحيانًا. ولعل هذا المنزع الجمالي في رؤية الزمن عند الأندلسيين هو الذي جعل عبد الرحمن الناصر يعتمد وحدة السعادة والخلو من الهموم مقياسًا وحيدًا لعمره الصافي، فلم يستخلص من سنينه الطويلة - التي أمضى خمسين عامًا منها في الخلافة، عبر أزهى فتراتها - سوى أربعة عشر يومًا، هي أيام السرور التي صفت له⁽⁷⁹⁾.

هذا ما جعل أبا عبد الله محمد بن السراج المالقي، شاعر أمراء بني حمود في الأندلس، في النصف الأول من القرن (الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي)، يعتقد أن صفو يوم واحد يساوي الدنيا وما فيها⁽⁸⁰⁾.

لا يبعد عن اعتقاد معيار الجمال مرجعًا للمفاضلة الزمنية تناول الأندلسيين لفصول السنة الأربعة، حيث يقول أبو الأصبغ عيسى بن محمد العبدري، المعروف بـ «ابن الواعظ»، (القرن السادس الهجري/ الثاني عشر الميلادي) - بعد ذكر الصيف والخريف والشتاء:

ما الدهرُ إلا الربيعُ المُستَئِنَّرُ إذا أتى الربيعُ أتاك النورُ والنورُ⁽⁸¹⁾

لهذا التصور الجمالي، خصصوا فصل الربيع وحده بالتأليف، نتيجة ما راكموا حوله من إبداعات، يتماهى فيها جمال الزمان، بجمال المكان، في وجدان الإنسان، حيث اختار أبو الوليد الحميري هذا الفصل موضوعًا بكرًا لكتابه البديع، معتبرًا في مقدمته أن «فصل الربيع أرج وأبهج، وأنس وأنفس، وأبدع وأرفع، من أن أحد حسن ذاته، ويديع صفاته، وحسبي بما يعلم الكل منها، ويخبر به الجميع عنها، شهيدًا لما نقلته، ودليلاً على ما قلته، وهو مع هذه

(79) أبو حسن علي بن موسى بن سعيد المغربي، المغرب في حلى المغرب، وضع حواشيه خليل المنصور، 2 ج (بيروت: دار الكتب العلمية، 1997)، ج 1، ص 123.

(80) المصدر نفسه، ج 1، ص 358، حين قال:

خليلي هذا اليوم لو بيع طيه بما حوت الدنيا قلّت له الدنيا

(81) ابن الأبار، تحفة القادِم، ص 83 - 84.

الصفات الرائقة، والسمات الشائقة، والآلات الفائقة، لم يعن بتأليفه أحد، ولا انفرد لتصنيفه منفرداً⁽⁸²⁾.

إن يومًا من هذا الفصل الجميل يعادل - عند شعراء الأندلس - شهرًا، وحتى الزمان الأندلسي ذاته مستعد لمثل هذه المقايضة، على الرغم مما فيها من ربا الزيادة المحرم شرعًا؛ فأبو بكر عبد الملك بن القوطية، صاحب شرطة مؤسس إمارة بني عباد، كان شاهدًا على هذه المعاملة الربوية، فقال:

لَمَّا رَأَى الْعَامُ زَمَانَ الرَّبِيعِ عَ الطَّلِقِ قَدْ نَشَرَ عَزْفَ الْكَبَا
فَقَالَ: أَشْلِفْنِي يَوْمًا بِشَهْرِ رَ فَأَجَابَتْهُ رِيَاضُ الرُّبَا:
هَذَا الرُّبَا وَاللَّهُ فِي وَحْيِهِ الـ مُنْزَلِ قَدْ حَرَّمَ فِعْلَ الرُّبَا⁽⁸³⁾

إن فصل الربيع ملك الفصول قاطبة، بحسب رأي أبي جعفر أحمد بن الأتبار الخولاني⁽⁸⁴⁾، وما ذلك - في الحقيقة - إلا لمزيتة الجمالية، فهناك على حد قول بعضهم:

حُسْنٌ يُقَدَّرُ فِي الرَّبِيعِ وَلَا تَرَى ذَا الْحُسْنِ إِلَّا فِي الرَّبِيعِ يُقَدَّرُ⁽⁸⁵⁾

في ضوء تعلق الأندلسيين بالجمال مطلقًا، وبجمال فردوسهم الأرضي خصوصًا، فإن فلسفتهم كانت تنبني على اغتنام فرصة فصل الربيع، للتَّمَلُّي بنضارته، إشفاقًا من لحظة زوالها، وتمتيعًا للبصر، وتجلية للبصيرة، وتحفيزًا لبواعث الإبداع، وتعبُّدًا بالتأمل في ملكوت بديع السموات والأرض. ولهذا نرى أن أبا الوليد الحميري كان يحرص على الخروج متزهاً في زمن الربيع إلى بعض ضياعه، مخاطبًا صديقه: «.. فَتَفَضَّلْ بِالْخُفُوفِ نَحْوِي لَنَجِدَّ لِلْأَنْسِ معاني قد درست، ونفك من السرور معاني قد أشكلت، ونشكر للربيع ما أرانا من البديع»⁽⁸⁶⁾.

(82) الحميري، ص 8.

(83) المصدر نفسه، ص 22.

(84) المصدر نفسه، ص 24، حيث يقول:

متبرجًا لوهاده وهضابه

ملك الفصول حبا الثرى بثراته

(85) المصدر نفسه، ص 27.

(86) المصدر نفسه، ص 28.

يحلل أبو جعفر أحمد بن محمد بن الأبار الخولاني حرص أبي الوليد الحميري، على «التَّنْزُّه إلى بعض ضياعه، في فصل الربيع» بأنه «أشفق من انصرامه وضياعه»⁽⁸⁷⁾.

هذا مع أن أبا الوليد نفسه كان يستسمح والده في التنزه في فصل الربيع، حين «تاقت النفوس إلى الراحة فيه، ومالت إلى الإشراف على ما يَحْتَوِيهِ، من النَّوْرِ الذي كَسَا الأرضَ حُلَلًا....، تروقُ العيونُ أجناسُها، وتُحْيِي النفوسَ أنفاسُها، فأوجِدُنِي - بمعاليك - سَبِيلًا إلى إغمالِ بَصَرِي فيها، لأَجْلُو بَصِيرَتِي بِمَحاسِنِ نواحيها، فالفضلُ على أن يَكْمُلَ أوائه، وَيَنْصَرِمَ وقته وزمانه، فلا تُخْلِنِي من بعض التَّشْفِي منه، لأصدر نفسي متيقظة عنه، فعهدي بمثل ما سألته بعيد، وتشوُّقي إليه شديد، والنفوسُ تَصْدَأُ كما يصدأ الحديد، ومن أجمَّها فهو السديد الرشيد»⁽⁸⁸⁾.

رأينا لوزير العامرين أبي حفص أحمد بن برد الأكبر (ت 418هـ/ 1027م) أبياتًا، يُحَرِّضُ على اغتنام إِبَّانِ الربيع⁽⁸⁹⁾ وفي إطار تفاضل الزمن الأندلسي - من منظوره الجمالي - اعتمد أبو الوليد الحميري تصنيف الأزهير بحسب تدرجها الزمني أولًا بأول، قائلًا إنه كان «يجب أن نبدأ بأول الأنوار وأبكر الأزهار، وهو من النواوير نور البهار، ولكن ما كان من النواوير باقيا في كل وقت، وثاويًا مع كل فصل، هو أول على الحقيقة، وصدر في هذه الطريقة، كالآس والياسمين، فأما الآس فقد فُضِّلَ على ضرُوب الأنوار، وصنوف الأزهار، وصيغَت في ذلك حسان الأشعار، إذ شجره يقوم مقام النوار، ثم يزيده نُوارُه جمالًا ثانيًا، ويُضَيَّفُ إليه كمالًا زائدًا، وأما الياسمين فإن نوره لا ينقطع أبدًا كله، ولا يذهب جميعه، فنبدأ بهما، ثم نذكر النواوير على أزمته»⁽⁹⁰⁾.

(87) الحميري، ص 54.

(88) المصدر نفسه، ص 27 - 28. حيث يقول:

هذا الربيع وكنت ترقبه فانظر بعيشك كيف تصحبه

(89) المصدر نفسه، ص 98.

(90) المصدر نفسه، ص 68.

على الرغم من أن توزيع الأزاهير والنواوير، على مواعيد وإبانات مختلفة، عبر السنة، من صميم نواويس الكون، الْمُتَصَرِّفِ فيها بِحِكْمَةِ إلهية، فوق إرادة الجميع، فإن الأندلسيين - وفقاً لأذواقهم الجمالية المرهفة - جعلوا من تبكير هذه الأزاهير، أو تأخيرها، ومن آتيها وديمومتها، معايير للمفاضلة بينها، كلٌ بحسب ذوقه، ومنطق حجاجه الفني، وقدرته الاستنباطية لإيجاد العلل والمسوغات⁽⁹¹⁾.

رابعاً: الزمن الأندلسي: بين الاسترجاع والاستشراف

إذا كان الأندلسيون لا يكادون يعترفون بغير زمنهم الخاص، المرتبط ببلدهم، حيث تبدأ الجنسية الأندلسية، منذ لحظة الدخول إلى هذه الجزيرة على نية التوطن، حسبما يؤرخون له في شجرات أنسابهم بصفة «الداخل» التي هي بصمة التأشيرة الأندلسية، وإذا كانوا في ضوء هذا قد ركزوا على حاضريهم، باعثين حركة تأليف حيوية حول معاصريهم في مختلف الأحقاب، كما رأينا سابقاً، وما داموا لا يعطون للزمن - في خطيته، أو دائريته - قيمة، إلا بحسب جماليته، فإنهم - إذا تأزم واقعهم - لا يجدون بدءاً من البحث عن متنفس، إمّا في اتجاه الماضي الجميل استرجاعاً، وإمّا في اتجاه المستقبل المأمول استشرافاً، منطلقين - في التذبذب بين هذين القطبين - من مسلمة نسبية الزمن، وتحكم ناموس التغير والتبدل فيه، عبر تماهي السيورة والصيرورة الذي يعبر عنه لغوياً بصرف الزمان، من حيث تلونه⁽⁹²⁾.

إن هذا الزمان حرياء، تتصرف - خلال تلونها - بالناس، كما يتصرف لاعب الشطرنج بقطعه فوق رقعتها، إذ يقول أبو بكر الداني «ابن اللبانة»:

(91) الحميري، ص 67 - 68، 72 و 85 - 89.

(92) ابن بسم الشتريني، ج 2، ص 40: حيث يقول المعتمد بن عباد:

ضدان ألف صرف الدهر بينهما لقد تلون في الدهر ألوانا
وقريب من هذا قول ابن الخطيب:

غاض الزمان بها تنعم عيشه فأحاليها والدمر ذو ألوان

انظر: لسان الدين محمد بن عبد الله بن الخطيب، ديوان لسان الدين بن الخطيب السلماي، ص 311 وحققه وقدم له محمد مفتاح، 2 مج (الدار البيضاء: دار الثقافة، 1989)، ص 311.

الدهرُ في صَبْغَةِ الحِرْبَاءِ مُنْغَمِسٌ ألوانُ حالاته فيها استِحالاتُ
ونحنُ من لَعَبِ الشُّطْرُنِجِ في يَدِهِ ورُبُّمَا قَمَرَتْ باليَشْدَقِ الشَّاهُ⁽⁹³⁾

عَبَّرُوا عن هذا التَّلَوُّنِ الجَدَلِيِّ - بتأملات فلسفية عميقة، تزُشِح بالأسف لعدم التحكم في تأييد اللحظات الجميلة المحكومة بقانون التقلُّب، مع ما يستنبطه ذلك من روح المفاضلة بين الموجود والمفقود⁽⁹⁴⁾. وأطَر الرحالة المعروف أبو الحسين محمد بن أحمد بن جبير الكناني (ت 614 هـ/ 1217 م) رؤيته في هذا السياق، بجو استعاري، يستلهم مصطلحات علوم اللغة:

تَغَيَّرَ إخوانُ هذا الزَّمانِ وكلُّ صديقٍ عَرَاهُ الحَلَلُ
وكانوا قَدِيمًا على صِحَّةٍ فقد دَاخَلَتْهُمُ حُرُوفُ العَلَلِ
قَضَيْتُ التَّعَجُّبَ من أمرهم فصرْتُ أطلعُ بابَ البَدَلِ⁽⁹⁵⁾

إن هذه الحربائية الزمنية هي التي يعبر عنها الملك النصري يوسف الثالث الذي حكم بين عامي 810 - 820 هـ/ 1407 - 1417 م بجدلية القبض والبسط، آملاً تغلب الأمل على اليأس⁽⁹⁶⁾.

إذا كان المعتمد بن عباد - يقارن بعد أسره - في ضوء هذه الجدلية - بين ماضيه الزاهر وحاضره العائر⁽⁹⁷⁾، فإن أبا عبد الله بن الحداد القيسي يهدئ من روع ممدوحه المعتصم بن صمادح، أمام سلطة الزمن المُتَقَلِّب، مُجَرِّدًا الدهرَ من القصديّة، مُرْجِعًا حركته الغلبة إلى هيمنة إلهية أزلية، لا دخل حتى للزمن فيها:

الدهرُ لا ينفكُ عن حَدَثَانِهِ والمرءُ مُنْقَادٌ لِحُكْمِ زَمَانِهِ

(93) ابن بسام الشتريني، ج 3، ص 451.

(94) المقرئ، نفع الطيب، ج 5، ص 558:

إن للدهر صولة وانقلابا ولهذا نعيمه لن يدوما

(95) المصدر نفسه، ج 2، ص 591.

(96) أبو الحسين أحمد بن فركون، ديوان ابن فركون، تقديم وتعليق محمد بن شريفة، سلسلة

التراث (الرباط: مطبوعات أكاديمية المملكة المغربية، 1987)، ص 10:

فلا يأس من قبض الزمان لبسطه ألا إنه من شأنه القبض والبسط

(97) ابن بسام الشتريني، ج 2، ص 43.

فَدَعَ الزَّمَانَ فَإِنَّهُ لَمْ يَغْتَمِذْ بِجَلَالِهِ أَحَدًا وَلَا بِهِوَائِهِ
كَالْمُزْنِ لَمْ يَخْصُصْ بِنَافِعِ صَوْبِهِ أَفْقًا وَلَمْ يَخْتَرِ أَدَى طُوفَانِهِ
لَكِنْ لِبَارِيهِ بَوَاطِنُ حِكْمَةٍ مِنْ ظَاهِرِ الْأَضْدَادِ فِي أَكْوَانِهِ⁽⁹⁸⁾

على الرغم من تداخل الاسترجاع والاستشراق في جدليتهما، عبر دوامة تلون الزمن في نسييته المهيمنة، فإن الأندلسيين أفردوا - بصعوبة - كلاً منهما بالتفاتة، تسمح لنا، إجرائياً، بأن نفك هذا الارتباط بينهما، لنقف أمام كل منهما على حدة، بحسب ما يقتضيه بناء العنوان؛ فالاسترجاع عملية مفاضلة زمنية بين فائت مرغوب فيه وشاهد مرغوب عنه، وهذا التجاذب بين اللذة والألم هو ما أسَّسَ له حازم القرطاجني بقوله: «إن أحسن الأشياء التي تعرف، ويتأثر بها إذا عرفت، هي الأشياء التي فطرت النفوس على استلذاذها، والتألم منها، أو ما وجد فيه الحالان، من اللذة والألم، كالذكريات للعهود الحميدة المنصرمة، التي توجد النفوس تلتذُّ بتخيُّلها وذكرها، وتَتَأَلَّمُ من تقضيها وانصرامها»⁽⁹⁹⁾.

اعتبر ابن الخطيب أن استرجاع الذكريات الشيقة الهاربة واجب أخلاقي مُقَدَّس، يلزم الوفاء به، وستة أدبية مؤكدة، لا يستحق من أخلَّ بها موهبة الشعر ذاتها:

يَقُولُونَ لِي: حَتَّامٌ تَنْدُبُ فَائِثًا؟ فَقُلْتُ - وَحُسْنُ الْعَهْدِ لَيْسَ بِعَابٍ - :
إِذَا أَنَا لَمْ أَسَفْ عَلَى زَمَنٍ مَضَى وَعَهْدٍ تَقْضَى فِي صَبَاٍ وَتَصَابٍ
فَلَا نَظِمْتُ دُرَّ الْقَصِيدِ قَرِيبَتِي وَلَا كَانَتِ الْأَدَابُ أَكْبَرَ آدَابِي⁽¹⁰⁰⁾

(98) ابن بسام الشتريني، ج 3، ص 452.

(99) حازم بن محمد القرطاجني، منهاج البلغاء وسراج الأدباء، تقديم وتحقيق محمد الحبيب ابن الخوجة، ط 2 (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1981)، ص 21 - 22، وعلى ضوء هذا بنت فاطمة طحطح أطروحتها: «الغربة والحنين في الشعر الأندلسي»، ونشرت في: فاطمة طحطح، الغربة والحنين في الشعر الأندلسي (الرباط: كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 1993).

(100) ابن الخطيب، ديوان لسان الدين بن الخطيب السلماي، ص 81.

إذا أردنا التمييز بين ملامح هذا الزمن المسترجع، نجد أنه هو الزمن الجميل عمومًا، إذ القبح لا يؤسف على فواته، بل هو الذي يفرض الشاعر من وطأة واقعه المر، من خلال استرجاع الماضي، استثناسًا بالذكرى، عبر وسائل استرجاع لغوية، توحى باللهفة والتحسر وقوة انفعال التوق، مثل: التمني بليت، والاستفهام⁽¹⁰¹⁾، والنداء، ورب، وكم الخيرية، والتعجب...⁽¹⁰²⁾.

على الرغم من اعتراف الشاعر بعدم الجدوى الفعلية لهذه «الليت» وأخواتها، فإنها ظلت تعلق لا يستغني عنها الشعراء⁽¹⁰³⁾.

إذا كان هذا الاسترجاع لا يتجه - بطبيعة الحال - إلا إلى الزمن الماضي الجميل، فإن الزمن المسترجع يمكن أن يقسم في مجمله إلى عدة وحدات، مثل: - زمن الشباب: وهو يمثل زهرة الحياة، ولذلك كان أجمل لون من ألوان ذلك الزمن الهارب، وقد حاول الشعراء عبثًا استرجاع فائته، فأعجزهم ذلك حقيقة، ولكنهم استطاعوه تَحْيَلًا وَتَخْيَلًا، وفي ضوء ذلك يقول ابن عمار، مستحضرًا ذكرياته في شلب:

ذَكَرْتُ بِهَا عَهْدَ الصَّبَا فَكَأَنَّمَا قَدَحْتُ بِنَارِ الشَّوْقِ بَيْنَ الْحَيَازِمِ
لَيَالِي لَا أُلَوِي عَلَى رَشْدٍ لَائِمٍ عِنَانِي وَلَا أَتَّبِعُهُ عَنْ غَيِّ هَائِمٍ⁽¹⁰⁴⁾
على الإيقاع ذاته عزف ابن خفاجة:

تَوَلَّى الصَّبَا إِلَّا اذْكَارَ مَعَاهِدٍ لَهُ لَذَعَةٌ بَيْنَ الْحَشَا وَالْحَيَازِمِ
أَطْلُتْ لَهُ رَجَعَ الْحَنِينَ وَرُبَّمَا بَكَيْتُ عَلَى عَهْدِ مَضَى مُتَقَادِمٍ⁽¹⁰⁵⁾

(101) ابن الخطيب، ديوان لسان الدين بن الخطيب السلماي، ص 9: مثل قول ابن زيدون:

ليت شعري والنفس تعلم أن لي س بمجد على الفتى ليت شعري!
هل لخالي زماننا من رجوع أم لماضي زمننا من مكر؟!

(102) ابن بسام الشتريني، ج 2، ص 354: لله أيام على واد القرى سلفت لنا والدهر ذو ألوان.

(103) المصدر نفسه، ج 3، ص 67، حيث يقول ابن لبون:

يا ليت شعري وهل في ليت من أرب؟ هيهات لا تنقضي من ليت آرابي!

(104) المصدر نفسه، ج 2، ص 224.

(105) المصدر نفسه، ج 3، ص 377.

كما كان لابن البراء التجيبي (500هـ / 1107م)، في وقفة على طلل المكان والزمان معاً:

ديار بها فارقتُ عَصْرَ شَبِيبِي فإِ حَبَّذا عَصْرُ الشَّبَابِ المُفَارِقُ!
شَبَابٌ شَفَى نَفْسِي وَوَدَّعَ مُسْرَعًا كما زارَ طَيْفٌ أَوْ تَبَوَّجَ بَارِقُ
قَضَيْتُ بِهِ حَقَّ الهَوَى وَأَطْعَمْتُهُ فَأَيَّامُهُ - فِي عَيْنِ فِكْرِي - حَدَائِقُ⁽¹⁰⁶⁾

هذا الشعور بسرعة انصرام الشباب يؤكدُه ابن الخطيب :

تَذَكَّرْتُ مِنْ عَهْدِ الشَّبَابِ الَّذِي وَلَّى فطَابَ لَهُ تَسْكَابُ دُمُعِي وَأَنْهَلَا
إِذَ العَيْشُ غَضُّ والشَّيْبَةُ رَوْضَةٌ أَزَاهُرُهَا تُجَنِّي وَأَنْوَارُهَا تُجَلِّي
عَهْدٌ مَتَى أَلْوَى بِجِدَّتِهَا المَدَى وَقَلَّصَ مِنْ إِيْناسِهَا ذَلِكَ الظَّلَا
وَمَا كَانَ إِلَّا كَالْخِيَالِ لِناثِمٍ أَلَمْ ويا سُرْعَانَ مَا قَوَّضَ الرَّحْلَا!⁽¹⁰⁷⁾

- زمان الوصل: وهو شبه رديف لزمن الشباب، من حيث استحواذه على أذهان الشعراء، وهوسهم باسترجاعه، وهنا نلقى ابن حزم يستعيد أحد أيامه البائدة:

لا مِثْلَ يَوْمِكَ ضَخْوَةَ التَّنْعِيمِ فِي مَنْظَرٍ حَسَنٍ وَفِي تَنْعِيمِ
قَدْ كَانَ ذَاكَ اليَوْمُ نَذْرَةَ عَاقِرٍ وَصَوَابَ خَاطِئَةٍ وَوَلَدَ عَقِيمِ
أَيَّامَ بَرَقَ الوُضْلُ لَيْسَ بِخُلْبٍ عِنْدِي وَلَا رَوْضُ الهَوَى بِهَشِيمِ⁽¹⁰⁸⁾

لعل أهم من تعرَّض في الأندلس لجذلية الوصل والفضل، مسترجعاً الأول، ونادباً الأخير، هو ابن زيدون في نُوبَيْتِهِ المعروفة⁽¹⁰⁹⁾، كما أنه في أختها القافية، يسترجع عهد الوصل، لكن انطلاقاً من جمال الحاضر، ولو كان فصلاً:
إِنِّي ذَكَرْتُكَ بِالزَّهْرَاءِ مُشْتاقًا وَالْأَفْقُ طَلَقَ وَوَجْهُ الْأَرْضِ قَدْ رَاقَا

(106) ابن الأبار، تحفة القادم، ص 14 - 15.

(107) ابن الخطيب، ديوان لسان الدين بن الخطيب السلماي، ص 351.

(108) ابن حزم، ص 116.

(109) ابن يسام الشتريني، ج 1، ص 222 - 223، والبونسي، ص 534 و 538، وكلاهما لم يذكر مطلعها، لكن ذكره: أبو محمد عبد الواحد بن علي المراكشي، المعجب في تلخيص أخبار المغرب، وضع حواشيه خليل عمران المنصور (بيروت: دار الكتب العلمية، 1998)، ص 76.

..يَوْمٌ كَأَيَّامٍ لَدَاتٍ لَنَا انْصَرَمَتْ بَتْنَا لَهَا حِينَ نَامَ الدَّهْرُ سُرَّاقًا⁽¹¹⁰⁾

إذا كان ابن زيدون رائد جدلية الوصل والفصل، فإن ابن الخطيب أشهر من استرجع « زمان الوصل بالأندلس » خلال موشحته المعروفة⁽¹¹¹⁾.

- الزمن المعرفي: مثلما فاضل هؤلاء الشعراء بين زمني الشباب والشيب، وزمني الوصل والفصل، فاضلوا أيضًا بين زمني العلم والجهل:

ذَهَبَ الزَّمَانُ بِصَفْوَةِ الْعُلَمَاءِ وَبَقِيَ فِي ظِلْمٍ وَفِي عَمِيَاءِ⁽¹¹²⁾

إذا كان الزمن الأدبي من مشمولات هذا الزمن المعرفي، فمن المعروف أن شعراء الأندلس، بكوا - أكثر ما بكوا - عهد الطوائف، باعتباره العصر الذهبي للتلقي الشعري تذوقًا ومكافأة، فكان اللاحقون يذكرون تلك العهود الأدبية الزاهرة بتحشُر، مقارنة بالواقع البائس، إذ يقول أبو إسحاق إبراهيم البونسي: «وكان للأدب في أيامهم نفاقٌ، ولأهله رواء وإشراق»⁽¹¹³⁾.

بينما صورة حاضر المبدعين، تبدو لعنة سَمَّيت قديمًا: «حرفة الأدب»، فابن حربون الشلبي يخاطب أبي عبد الله الرصافي شاكيًا صولة الزمن على مكانته الأدبية:

مَا لِلزَّمَانِ؟ أَلَا حُرٌّ يُتَنَهَّهُ؟ يَفْرِي أَدِيمِي بِأَثْيَابٍ وَأَظْفَارٍ
نَشَدْتُهُ حَقَّ آدَابِي فَأَشْعَرَنِي بِأَنَّ ذَنْبِيَّ آدَابِي وَأَشْعَارِي⁽¹¹⁴⁾

في ضوء هذا، يصب أبو بكر الأعمى المخزومي جام غضبه على بعض معاصريه:

(110) البونسي، ص 545.

(111) أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، مقدمة ابن خلدون (بيروت: دار الكتب العلمية،

2000)، ص 763 - 767.

يا زمان الوصل بالأندلس

جاءك الغيث إذا الغيث همي

(112) ابن الأبار، الحلة السراء، ص 95.

(113) البونسي، ص 505.

(114) بن شريفة، أديب الأندلس، ص 341.

فَأَيْنَ الْأَلَى كَانُوا إِذَا جَاءَ نَازِلٌ تَلَقَّيْتُهُ مِنْهُمْ بِالتَّوَدَى كَفَّ نَائِلٌ؟
سَلَامٌ عَلَيْهِمْ كُلَّمَا ارْتَحَتْ نَحْوُهُمْ فَلَا أَثَرَ مِنْ بَعْدِهِمْ لِلْمَائِلِ⁽¹¹⁵⁾

- الزمن السياسي: وهنا أيضًا نقف أمام لون من ألوان الزمن المسترجع، حيث عُرف التاريخ الأندلسي عمومًا بالاضطراب السياسي، فتناشخت الأحكام، وتداولت الأيام، وهو ما جعل بعض الملوك المخلوعين يسترجعون شعريًا جمال زمنهم السياسي الآفل، وسيد هؤلاء الأمراء الشعراء هو المعتمد بن عباد، إذ يقول، بعد أسره:

فِيمَا مَضَى كُنْتُ بِالْأَعْيَادِ مَسْرُورًا فَجَاءَكَ الْعَيْدُ فِي أَغْمَاتٍ مَأْسُورًا
قَدْ كَانَ دَهْرُكَ إِنْ تَأْمُرُهُ مُمْتَلَا فَرَدَّكَ الدَّهْرُ مِنْهَيًّا وَمَأْمُورًا⁽¹¹⁶⁾

وكذلك قوله:

مَضَى زَمَنٌ وَالْمُلْكُ مُسْتَأْنَسٌ بِهِ وَأَصْبَحَ عَنْهُ الْيَوْمَ وَهَوٌ تَقُورُ
بِرَأْيٍ مِنَ الدَّهْرِ الْمُضَلِّلِ فَاسِدٍ مَتَى صَلَحْتَ لِلصَّالِحِينَ دُهورُ؟⁽¹¹⁷⁾

عزف ابن عباد على هذا الوتر في أكثر من موقع، وتابعه في ذلك أبو عبد الملك مروان بن عبد الله بن عبد العزيز العامري، الذي سقط حكمه لبلنسية (539هـ/1144م) «وكان دائم الحسرة على كونه لم يَطلْ مُلكُهُ، وكان انْجَعَفَهُ مَرَّةً». فقد عارض رائية المعتمد فقال:

عَلِمْتُ أَنَّ الدَّائِرَاتِ تَدُورُ وَقَدْ كُشِفَتْ مِنَّا هُنَاكَ بُدُورُ
وَنُتْرَ سِلْكُ طَالٍ فِي الْمُلْكِ نَظْمُهُ كَذَا كُلُّ نَظْمٍ بِالزَّمَانِ نَثِيرُ
فَلَا يَنْسُ تَسْلِيمَ السَّمَاطِينَ مَسْمَعِي بَحِيثُ الْقَنَاءِ وَالْمُرْهَفَاتِ سَطُورُ
..أَلَا بِأَيِّ ذَاكَ الزَّمَانِ الَّذِي قَضَى وَتَغَسَّا لِدَهْرٍ جَاءَ وَهُوَ عَشُورُ⁽¹¹⁸⁾

على مستوى النثر، نرى الفتح بن خاقان - في تهنئة أحد الأمراء -

(115) ابن سعيد المغربي، المغرب، ج 1، ص 161.

(116) ابن بسام الششتيني، ج 2، ص 41 - 42.

(117) المصدر نفسه، ج 2، ص 43.

(118) ابن سعيد المغربي، المغرب، ج 2، ص 246.

يسترجع من خلال حكمه الحاضر الماضي السياسي الزاهر: «فهنيئاً للأندلس،
لقد اسْتَرَدَّتْ عَهْدَ خُلَفَائِهَا، واسْتَجَدَّتْ رسوم تلك الإمامة بغد عفائها، فكان لم
تَمُرَّ أعاصِرُهَا، ولم يَمُتْ حَكْمُهَا ولا ناصِرُهَا».

بما أن لمقام المديح والتهنئة هنا خصوصيته، المميّزة عن استرجاعات
المعتمد والمظفر لزمانهما المفقود، فإن ابن خاقان لم يكتف بالاسترجاع
التفضيلي، بل دعا الله أن يكون الحاضر أفضل، «حتى يكون عصرُك أجْمَلَ
من عصرهم، ونصْرُك أعزَّ من نصرهم»⁽¹¹⁹⁾. وما دام الدعاء هنا يحيل على
المستقبل، فلتتناول:

- الاستشراف: وهو الوجه الآخر لعملة استحضار الزمن المرغوب، فراراً
من الواقع نقطة المركز التي ينطلق منها الشاعر في الاتجاهين، مع ضرورة
ملاحظة أن الطرفين يكادان يَتَمَاهَيَانِ، في بعض الأحيان، ولا سيما حين يكون
المستشرَف في المستقبل هو الزمن الماضي المسترجع، إذ يقول ابن حزم:

فلا تَيْأَسِي يَا نَفْسُ عَلَ زَمَانِنَا يعودُ بوجهِ مُقْبِلٍ غير مُذِيرٍ
كما صَرَفَ الرَّحْمَنُ مُلْكَ أُمِّيَّةٍ إِلَيْهِمْ فَلُوذِي بِالتَّجَمُّلِ واضِرِّي⁽¹²⁰⁾

ما دام ابن حزم استجاب هنا لنزعه الأندلسية عمومًا، والأُموية خصوصًا،
حين ضَرَبَ المَثَلَ على إمكانية استشراف رَجْعَةِ الزمان الضائع، بَعُودَةِ مُلْكِ
بني أُمية إليهم في الأندلس، بعد أفوله في المشرق، فإننا سنستخذ هذه الإشارة
كتوطئة إلى استشراف:

- الزمن السياسي الجميل المفقود، المرغوب في رجوعه إلى حيز
الوجود، وسيد هذا المنزع - بجدارة - هو المعتمد بن عباد، بعدما أُخرج من
القصر إلى الأسر بين عامي 484 و488هـ/ 1091 و1095م، فكان - خلال
أسره - يستشرف عودة ملكه، قائلاً:

(119) البونسي، ص 374.

(120) ابن حزم، ص 192.

فيا لَيْتَ شِعْرِي هَلْ أَيْتَنَ لَيْلَةً
... تَرَاهُ عَسِيرًا أَمْ يَسِيرًا مَنَالَهُ؟
أَمَامِي وَخَلْفِي رَوْضَةٌ وَغَدِيرٌ؟
الْأَكْلُ مَا شَاءَ الْإِلَهُ يَسِيرٌ⁽¹²¹⁾

التقط هذا الاستشراف الشاعر ابن حمديس الصقلي، ليوسّع للمعتمد نافذة الأمل، المؤطرة بالثقة في القدرة الإلهية، المتصرفة في دَوْرَانِ الأفلاك، قائلاً:

تَجِيءُ خِلَافًا لِلْأُمُورِ أُمُورٌ وَيَعْدُلُ، دَهْرٌ فِي الْوَرَى وَيَجُورُ
أَتْيَاسٌ مِنْ يَوْمٍ يُنَاقِضُ أَمْسَهُ وَزُهْرُ الدَّرَارِي فِي الْبُرُوجِ تَدُورُ؟
وَقَدْ تَتَخِي السَّادَاتُ بَعْدَ خُمُولِهَا وَتَخْرُجُ مِنْ بَعْدِ الْكُسُوفِ بُدُورٌ⁽¹²²⁾

على الوتر ذاته يعزف أبو بكر الداني، ممثلاً نفسه وأميره بعودتهما معاً لما أَلْفَاهُ من فيض الشاعر بالثناء، وإنعام المَلِكِ بالسَّخَاءِ، متجاوزاً ساعة العسرة التي يمرّان بها:

رُوَيْدَكَ سَوْفَ تُوسِّعُنِي سُورًا إِذَا عَادَ ازْتِقَاؤُكَ لِلْسَّرِيرِ
وَسَوْفَ تُحِلُّنِي رُتَبَ الْمَعَالِي غَدَاةً تَحُلُّ فِي تِلْكَ الْقُصُورِ⁽¹²³⁾

إذا كان أبو بكر الداني سموأل الأندلس في وفائه لبني عباد - حتى بعد النكبة - قد اهتزت ثقته شيئاً ما بهذه العودة المنتظرة، فتساءل عنها في استشراف ضمّني⁽¹²⁴⁾، فإن المعتمد نفسه كان حريصاً على بقاء نافذة الأمل مفتوحة، حتى كان يتفاعل بنعيب الغربان المشؤومة، المتطير بها في المتخيل العربي، مضيفاً على ذلك مسحة إيمانية، لا يقف أمامها مستحيل:

غُزْبَانَ أَغْمَاتٍ لَا تَعْدَمُنَ طَيِّبَةً مِنْ اللَّيَالِي وَأَفْنَانًا مِنَ الشَّجَرِ
كَمَا نَعْبُثُنَ لِي بِالْفَالِ يُعْجِبُنِي مُخْبَرَاتٍ بِهِ عَنْ أَطْيَبِ الْخَبَرِ

(121) ابن بسام الشتريني، ج 2، ص 43 «بتصرف في ترتيب الأبيات».

(122) المصدر نفسه، ج 2، ص 43 - 44.

(123) المصدر نفسه، ج 2، ص 35 - 36.

(124) المصدر نفسه، ج 2، ص 45: حيث يقول:

مؤمل لخم هل تؤمل عودة فكم أمل أضحي إلى النجح سلماً

عَلَيَّ إِنْ صَدَقَ الرَّحْمَنُ مَا زَعَمْتَ أَنْ لَا يُرَوِّغَنَ مِنْ قَوْسِي وَلَا وَتَرِي
أَسْرُ وَعُسْرُ، وَلَا يُسْرِ أَوْمُلُهُ - أَسْتَغْفِرُ اللَّهَ كَمْ لِلَّهِ مِنْ نَظَرٍ! (125)

لعل من الملحوظ - في هذا السياق - هيمنة أدوات الاستشراف على أسلوب الخطاب من تسويق وتمنٍّ ورجاءٍ، وخير مثال يَسْتَحْضِرُ هذا المنحى ختامُ رائية أبي محمد عبد المجيد بن عبدون في رثاء دولة بني الأفطس:

عَلَى الْفَضَائِلِ - إِلَّا الصَّبْرَ - بَعْدَهُمْ سَلَامٌ مُرْتَقِبٍ لِلْأَجْرِ مُنْتَظِرٍ
يَرْجُو «عَسَى» وَلَهُ فِي «أَخْتِهَا» أَمَلٌ وَالدهرُ ذو عَقَبٍ شَتَّى وَذُو غَيْرٍ (126)

إضافة إلى استشراف الأندلسيين استرجاع زمنهم السياسي الضائع بما يكتنفه من متع الجمال الطبيعي والجمال الإبداعي الفني، هناك أيضًا:

- استشراف النصر على العدو، فتحًا لنافذة الأمل، في جدار الهزيمة المحدقة، وهذا ما عزف عليه ابن الخطيب بعد هزيمة معركة طريف:

لَا يَغُرِّرِ الرُّومَ مَا نَالُوا وَمَا فَعَلُوا فَإِنَّ ذَلِكَ إِمْلَاءٌ إِلَى أَمَدٍ
وَالْعَزْمُ بَادٍ وَصَنَعَ اللَّهُ مُرْتَقِبٌ وَالْفَتْحُ مُنْتَظَرٌ إِنْ لَمْ يَحْنِ فَقَدْ
وَعَادَةُ النُّصْرَ لَا تَسْتَبِطُ مَقْدَمَهَا إِنْ لَمْ تَوَافِكَ فِي سَبَبٍ فِي أَحَدٍ (127)

أحيانًا يستشرفون استرداد المدن المحتلة، مثل توق أبي المطرف بن عميرة المخزومي إلى استرجاع بلنسية:

أَلَا مُثَعَّةٌ يَوْمًا بِعَارِيَةِ الْمُنَى فَإِنَّا نَرَاهَا كُلَّ يَوْمٍ إِلَى الرَّدِّ؟
أَلَا لَيْتَ شِعْرِي هَلْ لَهَا مِنْ مَطَالِعٍ مَعَادٌ إِلَى مَا كَانَ فِيهَا مِنَ السَّعْدِ؟! (128)
هناك أيضًا إلحاح كبير لديهم على:

- استشراف المصير الأخروي، هاجس المؤمن الحق، ذي الضمير

(125) ابن بسام الشتريني، ج 2، ص 44.

(126) المصدر نفسه، ج 2، ص 427.

(127) ابن الخطيب، ديوان لسان الدين بن الخطيب السلماي، ص 41 - 43.

(128) المقرئ، نفح الطيب، ج 1، ص 285.

الحي، وقد تجلّى ذلك بشكل أوضح في شعر الزهد، وفي مدونة شواهد القبور، الحاضرة بوفرة لافتة في شعر الأندلسيين⁽¹²⁹⁾. ولعل أعمق مثال في هذا السياق هو قول أبي الحكم إبراهيم بن علي بن هرّودس الأنصاري، (ت 572هـ/ 1176م)، مناجيًا نفسه:

إِبْرَاهِيمُ إِنَّ الْمَوْتَ آتٍ وَأَنْتَ مِنَ الْغَوَايَةِ فِي سُبَاتٍ
رَجَاؤُكَ مِثْلَ ظِلِّ الرُّمَحِ طَوَلًا وَعُمْرُكَ مِثْلَ إِبْهَامِ الْقَطَاةِ⁽¹³⁰⁾

على هذا المنحى الاستشرافي يمضي الزاهد أبو عمران موسى الميرتلي، في تقريره لنفسه:

إِلَى كَمْ أَقُولُ وَلَا أَفْعَلُ؟ وَكَمْ ذَا أَحُومُ وَلَا أَنْزِلُ؟
وَكَمْ ذَا تُعَلِّلُ لِي وَيَحْهَى بَعْلٌ وَسَوْفَ وَكَمْ تَمَطِّلُ!
وَكَمْ ذَا أَوْمِلُ طَوَلَ الْبَقَاءِ وَأَغْفِلُ وَالْمَوْتَ لَا يَغْفِلُ!
فِيَا لَيْتَ شِعْرِي بَعْدَ السُّؤَالِ وَطَوَلَ الْمُقَامِ لَمَّا أَنْقَلُ؟⁽¹³¹⁾

وكما نسمع هنا صوت «النفس اللوامة»، فإن هناك أيضًا صوت «النفس المطمئنة»، الذي يمثله أبو بكر عبد الرحمن بن محمد بن مُغاور الشاطبي:

أَوْدَعُونِي بَطْنَ الضَّرِيحِ وَخَافُوا مِنْ ذُنُوبِ كُلُّومِهَا بِأَدِيمِي
قَلْتُ: لَا تَجْزَعُوا عَلَيَّ فَإِنِّي حَسَنُ الظَّنِّ بِالرَّؤُوفِ الرَّحِيمِ⁽¹³²⁾

الخلاصة أن روح المفاضلة تَنَدَّسُ - بعمق - في رؤية الأندلس للزمن، عبر هذه الجدلية، فلا يلتفتون إلى الوراء إلا رغبة في استعادة اللحظات الأجمَل، ولا يستشرفون المستقبل إلا طمَعًا في استرجاع زمن محبوب، أو إشفاقًا من مصير مجهول مرهوب، ولكنهم يغلبو نكفة الرجاء والأمل على كفة القنوط واليأس، ثقة وإيمانًا بالله.

(129) انظر مثلاً: ابن الأبار، تحفة القادم، ص 24 - 25، 38، 72، 84 - 85 و 146.

(130) المصدر نفسه، ص 72.

(131) المصدر نفسه، ص 132-133.

(132) المصدر نفسه، ص 25 و 84 - 85، عدة أبيات في هذا الصدد.

الفصل العاشر

الإنسان: تفاعل الدماء والانتماء

لا تحسب الناس سَوَاءً مَتَى مَا اسْتَبْهَوْا فَالنَّاسُ أَطْوَارُ
وانْظُرْ إِلَى الْأَخْجَارِ فِي بَغْضِهِ مَاءٌ وَبَعْضٌ ضِمْنَهُ نَارُ
«أبو عبد الله بن الصقار»⁽¹⁾

ضمن ذلك الفضاء الزمكاني، الموسوم بـ «الأندلس»، بحسب ما حددناه سابقاً، تعايشت تركيبة سكانية متنوعة الأعراق، إذ كانت الأندلس أشبه ما تكون بـ «بنك للدماء» والجينات المتفاعلة، عبر تاريخها القديم، في طوري ما قبل الإسلام وما بعده، فقد مثلت إسبانيا مفاعلاً تاريخياً، امتزجت فيه «دماء الأيبيريين بدماء السلتيين، ثم بدماء الفينيقيين، والقرطاجيين، والرومان، والوندلس، والقوط»⁽²⁾.

في العهد الإسلامي، أُضيفت إلى هذا المركب العِرْقِيّ المكثف دماء الوافدين: عرباً وبربراً وموالي، ودماء الصقالبة المستجلبين رقيقاً من العناصر الأوروبية السلافية، فأفرزت هذه التفاعلات الإثنية مركبات متميزة، شكّلت نسيج المجتمع الأندلسي؛ فهناك الإسبان الأصليون الذين انقسموا إلى:

(1) أبو حسن علي بن موسى بن سعيد المغربي، المغرب في حلى المغرب، ج 1، ص 73.
(2) أحمد هيكل، الأدب الأندلسي: من الفتح إلى سقوط الخلافة، ط 7 (القاهرة: دار المعارف، 1979)، ص 51.

أسالمة: دخلوا في الإسلام، أو مستعربين: آمنوا بالثقافة والحضارة، وحافظوا على معتقدتهم، وهناك الوافدون من العرب المقسمون بين البلديين القدماء عرب الطوالع، والشاميين أجناد الكور اللاحقين. والوافدون من البربر المقسمون أيضًا إلى قدماء فاتحين، أتوا مع طارق بن زياد، إضافة إلى الوافدين بعد ذلك من شمال أفريقيا.

هكذا انبثقت - من خلال تزاوج هؤلاء العرب والبربر مع الإسبان الأصليين - طبقة هجينة تُسمَّى المؤلّدين، إضافة إلى طبقة الصقالية الآنفه الذكر⁽³⁾.

على الرغم من هذا التعدد، كان في ذلك المجتمع من عوامل الوحدة ما فيه من عوامل التفرقة؛ «فقد كانت هناك دائمًا البيئة المشتركة، والثقافة المشتركة، وقد كانت هناك - غالبًا - الحكومة الموحدة، والسياسة الموحدة»⁽⁴⁾، ولا سيما في عهد الخلافة. ومع ذلك، كان هناك - أيضًا - النوازع الداخلية، والمآرب السياسية، والخلفيات التاريخية المتباينة، وهو ما مهّد للاحتكاك والصراعات والثورات التي لا يهمننا ما أراقت من دماء، بقدر ما يهمننا ما أراقت من حبر، لأننا لسنا مؤرخين للحروب السياسية والفتن الأيديولوجية، بقدر ما نحن رَصَدَة لتَجَلِّيات التفاعل الإبداعى الخَلَّاق، المؤسَّس على هذه الخلفية أو تلك، حيث كانت نزاعات هذا المجتمع سلبية، بما مرَّقت من أوصال جسد الأمة، وبما سفكت من دمائها، وبما فرطت فيه من حماها، ولكنها كانت نعمة على الأدب، وإن لم تكن كذلك في الأغلب - لإحساسهم المأساوي بهذا الوضع المحزن.

في أي حال، كان لتفاعل هذا الخليط البشري في ما بينه - وتفاعله مع البيئة - آثار أفرزت مجتمعًا كونيًا، رسم لنفسه صورة مركَّبة من فضائل المجتمعات كلها، مثلما رَكَّبَ لموقعه المكاني صورة توحدت فيها جميع محاسن الأمكنة في جميع بلاد الله الواسعة، «فأهل الأندلس» أخذوا من

(3) هيكل، ص 30 - 31، وانظر: سامية مصطفى مسعد، التكوين العنصري للشعب الأندلسي وأثره على سقوط الأندلس (القاهرة: عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، 2001).

(4) هيكل، ص 30 - 31.

العرب، والهنديين والبغداديين، واليونانيين، أروع خصائصهم ومواهبهم وخبراتهم في الميادين المختلفة⁽⁵⁾.

لعل من الملحوظ بوضوح أن تلك الصورة المركبة للإنسان الأندلسي تُركّز على نخت ملامحه الثقافية، الكونية، الداخلية، أكثر من التركيز على مورثاته العرقية، وتجلياتها الشكلية.

هكذا يؤكد ابن حزم والشقندي وابن سعيد... أن الأندلسيين - بحكم هذه التركيبة العرقية والثقافية، إضافة إلى روحانية الموقع المكاني - تميّزوا بالمواهب العبقريّة في الفنون والمعارف والحرف كافة. ولا غرو إذا كان سكان «المدينة الفاضلة» مجتمعاً فاضلاً، بهذه الدرجة التي لا شك في أنها غير خالية من الأسطورة، إلا أن ما لا شك فيه أن الأساطير لا تنبت إلا في مناخ له خصائص فوق المألوف.

أيّما ما كانت سلبيات هذا المجتمع الأندلسي، فإنه حافظ في تركيبته الإثنية الغنية على مستوى من الإيجابيات، وحتى في الأحوال السيئة؛ فحينما غلبت نزعات الاختلاف على وحدة المكان والقيادة، أصبحت الأندلس «أندلسات» عدة، وتوزعت العناصر العرقية على زعامات هذه الدويلات، حيث كان بعض أمرائها عربياً، وبعضهم بربرياً، وبعضهم من الموالي، وآخرون من المولدين والصقالبة. ومع ذلك تمثلت المعجزة الأندلسية في استمرار النهضة الفكرية والثقافية والأدبية، مزدهرة تحت ظل الفشل السياسي هناك، ليسجّل التاريخ أن وتيرة التسارع بين عجلة السياسة والثقافة ليست متساوقة دائماً.

هنا يلتقط بعض الأدباء سر هذه المعجزة، المتضمّن في أن المكونات الثقافية انتصرت على المكونات العرقية العنصرية، فسخرت هذه الأخيرة لمصلحة الأولى، وأصبح معيار الأفضلية الأساس هو الإبداع، تطبيقاً لقاعدة «قيمة كل أمرئ ما يحسن»، بغض النظر عن متماه الإثني، أو موقعه الطبقي، حيث يعترف ابن الرّيب القيرواني أن ملوك الأندلس محبّون «للعلم، يُعظّمون

(5) أبو العباس أحمد بن محمد المقرئ، نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، تحقيق يوسف الشيخ محمد البقاعي (بيروت: دار الفكر، 1988)، ج 1، ص 151.

من عَظَمَهِ عِلْمُهُ، ويرفعون من رفعه أدبه، وكذلك سيرتهم في رجال الحرب، يُقَدِّمُونَ من قَدَمَتُهُ شَجَاعَتُهُ، وَعَظُمَتْ في الحروب نِكَايَتُهُ.... فتنافس الناس في العلوم، وكَثُرَ الحُذَّاقُ في جميع الفنون»⁽⁶⁾.

بهذا المنظار يقرأ الشقندي تركيبة المجتمع الأندلسي الثقافية الطاغية على تعدديته الإثنية، مفسراً - عبرها - تحوُّل التمزق السياسي لدولة الأندلس، إلى نهضة ثقافية كبرى في جميع أرجاء الجزيرة، لم يطغ فيها صليل السيوف على صرير الأقلام، إذ إنه «لما ثار بعد هذا النظام - 'العامري' - ملوك الطوائف، وتفرقوا في البلاد، كان في تفرقهم اجتماع على النعم لفضلاء العباد، إذ نَفَقُوا سوق العلوم...»⁽⁷⁾.

هكذا سنرصد - ضمن هذا الفصل - تجليات هذه الروح الأندلسية النزاعة إلى المفاضلات الإيجابية التي تندسُّ تحت سطح الخلافات العرقية، موحدّة هوية القوم في شبه إجماع على أن أكرمهم - عند الإنسان الأندلسي - هو أروعهم إبداعاً، وحتى لو لم يكن أتقاهم، ولا أرفعهم نسباً، فالمهم - بحسب شاعرهم أبو عبد الله محمد بن الصفار الأعمى القرطبي - هو جوهر الإنسان، عند مفاضلة الناس بعضهم ببعض⁽⁸⁾.

أولاً: العرب والعجم: صراع التعريب والتغريب

يمكن أن نخترل - ولو بشيء من التجوز - التعدد العرقي الكبير في الأندلس إلى ثنائية العرب والعجم التي تعود في أصولها الدلالية عند العرب إلى الوضوح والغموض، باعتبار الإعراب هو الإبانة، والعجمة هي الإبهام، على الرغم من نسبية هذا الأمر التي يمكن أن تجعله معكوساً تماماً، عند من

(6) المقري، نفح الطيب، ج 1، ص 156.

(7) المصدر نفسه، ج 3، ص 190.

(8) انظر: أبو حسن علي بن موسى بن سعيد المغربي، المغرب في حلى المغرب، وضع حواشيه

خليل المنصور، 2 ج (بيروت: دار الكتب العلمية، 1997)، ج 1، ص 73، حيث يقول ابن الصفار:

لا تحسب الناس سَوَاءَ مَتَى مَا اسْتَبْهَرُوا فَالنَّاسُ أَطْوَارُ

يسمّون عجمًا، بحيث يرون الإفصاح في لسانهم والعجمة في ما سواه.

إلا أن هذا الاحتمال الافتراضي يبدو غير متحقق هنا في الأندلس على الأقل؛ إذ إن سكانها الأصليين والوافدين، على تعدد أعراقهم واختلاف ألسنتهم وألوانهم، سرعان ما اندمجوا في التعريب الكاسح الذي كان متقدمًا في وتيرة تسارعه على منحنى انتشار الإسلام، وكان أيضًا مفتاحًا من مفاتيحه السحرية، بحيث نجد أن بعض الشعوب الإسبانية حافظت على عقيدتها داخل الأندلس، لكنها تعربت حتى طفح تعريبها إلى الممالك المسيحية المجاورة للأندلس، ولهذا سُمّي العجم من مواطني الأندلس «مستعربين»، وكانوا من خلال هذا التعريب يكتسبون الإسلام أكثر، و﴿يدخلون في دين الله أفواجًا﴾⁽⁹⁾.

هكذا تحولت ثنائية العرب والعجم من بُعدها العرقي البحت إلى ثنائية ثقافية حضارية، تتأطر بامتياز ضمن أطروحة: المفاضلات في الأدب الأندلسي، وهو ما يجعل هذا المبحث ضروريًا هنا، باعتباره نواة تأسيسية لهذا الفصل، منها تنبثق بقية مباحثه.

في أفق هذه الجدلية نجد صاعد الأندلسي قد وسّع صدر كتابه طبقات الأمم، غير مميز بينها، ولا مفاضل، إلا بحسب مقياس العلم والجهل أساسًا، مع اعتبار سمات أخرى تمثل فوارق ثانوية عنده بين هذه الأمم، محدّدًا إياها «بثلاثة أشياء: الأخلاق والصور واللغات»⁽¹⁰⁾.

يتضح هذا المنزع الشمولي عند صاعد الأندلسي، بصفة ألصق بعنوان هذا الفصل، من خلال كتابه جوامع أخبار الأمم، من العرب والعجم⁽¹¹⁾.

تكررت ثنائية العرب والعجم هذه، على ألسنة الشعراء، في سياق المفاضلة، خصوصًا بين مسلمي الأندلس ومسيحيي إسبانيا، ولا سيما في لحظة الانتصار يوم الزلاقة (479هـ/1086م)، متوسلين إلى ذلك بأن هذا

(9) القرآن الكريم، «سورة النصر»، الآية 2.

(10) أبو القاسم صاعد بن أحمد الأندلسي، طبقات الأمم، تحقيق حياة العيد بر علوان (بيروت:

دار الطليعة، 1985)، ص 3.

(11) المصدر نفسه، ص 60.

النصر المبين كان يوم العروبة: «الجمعة»⁽¹²⁾، وعلى الوتر ذاته عزف عبد الجليل بن وهبون⁽¹³⁾ وفي غزوة السبطاط (569 هـ / 1174 م) يقول أبو علي عمر بن الأشيري:

جيشٌ من العُزْب الذينَ إذا غَزَوْا كَوَوْا الأعاجِمَ في الطُّلا بعلاطِ
قومٌ إذا شَمَخَ العِنادُ بأنْفِهِ وَضَعُوا السيوفَ مواضعَ الأسْوَاطِ⁽¹⁴⁾

استمراراً لهذه المعزوفة - حتى عهد المرابطين - نجد صداها على لسان ابن خفاجة، في مدحه إبراهيم بن يوسف بن تاشفين، أمير الشرق الأندلسي حتى عام 515 هـ / 1121 م:

في ضَمَانِ المُشْرِفِيَّ به وَقَعَةُ للعُزْب في العَجَم
فَتَكَّةُ في الرُّوم قاصِمةٌ ظَهَرَ عِزُّ الرُّوم والصَّنَمِ⁽¹⁵⁾

إذا كان «العجم» في هذه الازدواجات الدارجة في الأدبيات الأندلسية تعني هنا الإسبان المسيحيين الخارجين عن دائرة دولة الإسلام، والمعادين لها، فإنها تأتي أحياناً للدلالة على عجم الأندلس الداخلين الذين يشكلون عنصراً من الشعب الأندلسي، المشاركين في الدفاع عن حوزة الوطن أحياناً مع العرب، حين يروي أبو مروان بن حيان القرطبي عن أبي الفتح البرزالي، وصف معركة بين إسماعيل ابن القاضي بن عباد، ومحمد بن عبدالله البرزالي الزناتي، أمير قومونة، قتل المعتضد بن عباد (434 هـ / 1042 م) من جهة، وغريمهما يحيى بن حمود، المقتول على أبواب قرمونة عاصمته يومئذ، في هذه المواجهة

(12) أبو الحسن علي بن بسام الشتريني، الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، تحقيق سالم مصطفى البدرى، ج 4 (بيروت: دار الكتب العلمية، 1998)، ج 2، ص 158، حيث قال ابن جهور: لم تعرف العجم إذ جاءت مصممة يوم العروبة أن اليوم للعرب.

(13) ابن بسام الشتريني، ج 2، ص 158. حيث يقول:

أتنكر العجم أن العرب سادتها؟ وتشهد البيض والخطية السمر

(14) محمد بن شريفة، أديب الأندلس أبو بحر التجيبى: عمر قصير وعطاء غزير 561 هـ /

598 هـ ((الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة)، 1999)، ص 320.

(15) أبو إسحاق إبراهيم بن خفاجة، ديوان ابن خفاجة، تحقيق السيد مصطفى غازي، ط 2

(القاهرة: منشأة المعارف، 1979)، ص 109.

(427هـ/ 1035م)، فيقول: «وظهر كمين ابن عباد، وجاد صبره، وحرص غلمان العجم، فشد الجماعة على يحيى شدة منكراً»⁽¹⁶⁾.

حتى بعد سقوط المعتمد بن عباد في أسر يوسف بن تاشفين، نجده يتذكر أيام عزّه، حين كان:

والمثلُكُ تحرُّسُه في ظلِّ واهِبِه غُلِبَ من العُجمِ أوْ شُمَّ من العَرَبِ⁽¹⁷⁾

الملاحظ أن هاتين الإشارتين توحيان بتبعية العجم للعرب، بطريقة أو بأخرى، إذ ظهروا في الأولى غلماناً لابن عباد، يستमितون في القتال معه، بينما جعلهم المعتمد شركاء للعرب في الدفاع عن ملكه، إلا أنه خصهم بالقوة الجسدية: «غلب»، بينما منح العرب وصفاً أخلاقياً، متشبعاً بالعزة والنبيل: «الشم».

هكذا تكون المفاضلة قد حسمتها النصوص الأندلسية هنا، لمصلحة العرب على العجم، أكان هؤلاء العجم عدوّاً خارجيّاً مقاتلاً للعرب أم شريكاً وطنياً مقاتلاً مع العرب. ما دام مدلول العجم - أحد طرفي الثنائية - قد اتضح، فمن الضروري أيضاً كشف مدلول «العرب»: الطرف الآخر للعنوان. فكلمة «العرب» هنا تختزل - تحت مسماها - المسلمين أساساً، ثم مكونات الشعب الأندلسي، بألوان طبقاته المختلفة المتعددة عرقياً ودينيّاً، لأن الجميع - في الحقيقة - قد يختلف في كل شيء سوى رباط «العربية» الذي سرعان ما أصبح يمثل القاسم المشترك بين مختلف مكونات الشعب الأندلسي، بفسيفسائه المركبة، ومنها يهوده ومسيحيوه الداخلون، وحتى الخارجيون من الإسبان المجاورين للأندلس، إذ «لم يكذ عهد عبد الرحمن بن الحكم يقترب من نهايته، حتى كانت اللغة والأدب والدين، وغيرها من نظم العرب الفاتحين، قد أغرت الناس، فأقبل كثير من سكان المدن المسيحية على التأدب بالأدب العربية فاستعربوا، وإن لم يكونوا قد اعتنقوا الإسلام، ذلك أن مظاهر الحضارة العربية

(16) ابن بسام الشتريني، ج 1، ص 195.

(17) المصدر نفسه، ج 2، ص 39.

بهرت الإسبان، وأحسوا بالحاجة إلى ما تشتمل عليه هذه الحضارة من فن وأدب وفلسفة وعلوم، فأخذ الكثير من المسيحيين الإسبان يقلدون العرب، حتى إنهم كَوَّنوا طبقة اجتماعية، عُرفت باسم المستعربين، كما اتخذ كثير منهم اللغة العربية لغة لهم، وجعلوا يكتبون «بها، بدلاً من لغتهم اللاتينية»⁽¹⁸⁾.

انطلاقاً من هذا المنظور، تصبح ثلاثية «اللغة والصورة والأخلاق» التي اعتمدها صاعد الأندلسي عوامل تمايز بين الأمم، ملغاة ضمن مكونات الشعب الأندلسي، حيث تَقْمَصُ الجميع العروبة: لغة وثقافة وعادات وتقاليده وشرائع وعقائد وأسماء وألقاباً، حتى ضج بعض قساوستهم - ألفرو القرطبي - من عزوف شبان النصراني عن لغتهم اللاتينية، وجهلهم المطلق بها، وازدراؤهم لها، «في الوقت الذي كانوا فيه لا يعرفون إلا لغة العرب وآدابها... وينظمون من الشعر العربي ما يفوق شعر العرب أنفسهم فتاً وجمالاً»⁽¹⁹⁾، حتى إنهم ترجموا كتبهم الدينية إلى العربية، مثل ما فعل «الراهب ميخائيل بن عبد العزيز الذي نقل الإنجيل إلى العربية»⁽²⁰⁾، وأصبحوا يستخدمون هذه اللغة العربية أسلوباً للمراسلات الرسمية من قبل سلاطينهم وروهبانهم، وللمناظرة الدينية من طرف علمائهم⁽²¹⁾.

يذكر في هذا السياق أن القائد الجليقي المعروف بـ «الكنييطور»، والمسمَّى: «ردريق» «كان - زعموا - تدرس بين يديه الكتب، وتقرأ عليه سير العرب، فإذا انتهى إلى أخبار المهلب، استخفه الطرب، وطفق يعجب منها ويتعجب»⁽²²⁾.

ظلت العربية متغلغلة في الممالك الإسبانية حتى في العهد الموحيدي، فكانت هذه الممالك تسلاح بها جواسيسها، ومثال ذلك أن أبا الحسن علي

(18) مسعد، ص 85.

(19) هيكل، ص 402.

(20) حسن الوراكلي، «فضاء التواصل الحضاري بين المسلمين وأهل الذمة في آثار فقهاء الأندلس»، ورقة قدمت إلى: الحضارة الإسلامية في الأندلس ومظاهر التسامح، تقديم محمد مفتاح؛ تنسيق عبد الواحد أكمير (الرباط: منشورات مركز دراسات الأندلس وحوار الحضارات، 2003)، ص 477.

(21) مثل رسالة راهب فرنسا إلى المقتدر بن هود، ومناظرة الرهبان مع ابن رشيقي المرسى.

(22) ابن بسام الشتريني، ج 3، ص 62.

بن عبد الله المالقي، خطيب الخلافة الموحدية، لما غضب عليه الخليفة أبو يعقوب يوسف بن عبد المؤمن، المتوفى في العام ذاته، فر إلى ملك الروم: «ابن الريق»⁽²³⁾، «فكان العلاج الموكل به الذي يقوم عليه، ويأتيه بكل ما يحتاج إليه، يعرف لسان العرب... ويقرأ الخط العربي...»⁽²⁴⁾.

لم يكن اليهود أقل اندفاعًا إلى التعرب والتعريب من نظرائهم المسيحيين، كما سنرى لاحقًا، بل إنهم استثمروا خبرتهم في العربية لخدمة لغتهم العبرية، فأنجحوا بالعربية نهضة علمية وأدبية جبارة، أفرد لها صاعد الأندلسي حيزًا من طبقاته، نكتفي بمثال واحد منه، هو أبو الفضل بن حسداي، الذي «عني بالعلوم على مراتبها، وتناول المعارف من طرقها، فأحكم علم اللسان العربي، ونال حظًا جزيلًا من صناعة الشعر والبلاغة، وبرع في علم العدد وعلم الهندسة وعلم النجوم وفهم صناعة الموسيقى، وحاول عملها، وتحقق بعلم المنطق»⁽²⁵⁾. ولم يقف الأمر عند هذا الحد، بل عرَّبوا أسماءهم الشخصية، إمعانًا في اكتساب الهوية العربية⁽²⁶⁾.

جدير بالذكر أن انهماك عناصر العجم في التَّعَرُّب بهذه الدرجة، كان بدافع المنافسة على سوق العمل، داخل الدواوين والدوائر الإدارية للدولة الأندلسية التي كانت مفتوحة أمام أصحاب الكفاءات من جميع المواطنين، بغض النظر عن الألوان والعقائد.

لكن ما دام الموضوع العام لهذا الفصل هو تفاعل السكان في الأندلس، منظورًا إليه عبر ذهنية المفاضلات في الهوية العرقية والثقافية، بين العرب والعجم المتعايشين في هذا الصقع، فإن هذا الوضع يقتضي تبادل التأثير

(23) سَمَّاه صاحب الروض المعطار: ابن الرنق بالنون، ولكن مؤلفي: المُطَرَّب، والمُغَرَّب، والمُتَّجِب، والحلة السيرة، ووفيات الأعيان، وسير أعلام النبلاء، نواظروا على تسميته: ابن الريق بالياء.

(24) أبو محمد عبد الواحد بن علي المراكشي، المعجب في تلخيص أخبار المغرب، وضع حواشيه خليل عمران المنصور (بيروت: دار الكتب العلمية، 1998)، ص 164.

(25) الأندلسي، ص 205.

(26) مثل الربيع، وأبي الفضل... وأبي الوليد... إلخ.

والتأثير، وهو ما يتطلب رصد تأثير العجم في العرب، وتأثر هؤلاء بأولئك، حتى لا نكتفي برؤية وجه واحد لهذه العملة، اعتصامًا بجبل الموضوعية من نزغات التعصب الأعمى ونزعاته، المنافية لروح البحث العلمي.

هنا سنرى أن ذلك التعدد العرقي والديني يوازيه تعدد لغوي، «فكما كان الإسلام لا يعيش وحده، في قلب شبه الجزيرة الأندلسية، كانت اللغة العربية كذلك لا تحيا وحدها على لسان تلك البلاد، فقد ثبت أن الفصحى - وإن كانت اللغة العلمية والأدبية والرسمية - قد عاشت إلى جانبها اللغة العامية كوسيلة للحديث العادي...»⁽²⁷⁾، «كذلك ثبت أن الأندلسيين لم يكونوا يعرفون العربية: فصحي وعامية فقط، وإنما كانوا يعرفون إلى جانبها لغة أجنبية أخرى، هي اللهجة العامية المتفرعة عن اللاتينية»⁽²⁸⁾. ومما يؤيد حضور العامية إلى جانب الفصحى - وهو لا يحتاج إلى تأييد - أن حتى علماء اللغة العربية المتبحرون فيها كانوا يشاركون العوام في الانحراف إلى هذه اللهجة الدارجة، حتى في تدريس قواعد العربية ذاتها؛ إذ يقول ابن سعيد «إن كلام أهل الأندلس، الشائع في الخواص، والعوام كثير الانحراف عما تقتضيه أوضاع العربية، حتى لو أن شخصًا من العرب سمع كلام الشلويني أبي علي المشار إليه بعلم النحو، وهو يقرئ تلاميذه لضحك بملء فيه، من شدة التحريف الذي في لسانه... والخاص منهم إذا تكلم بالإعراب، وأخذ يجري على قواعد النحو استقلوه واستبردوه»⁽²⁹⁾.

يعزز عدم التزام الخواص بالفصحى في أحاديثهم، أن من فعل ذلك منهم يعتبر استثناء، لافتًا يستحق التنويه، حيث يُحَلِّي ابنُ الزبير حفيدَ القاضي عياض: أبا عبد الله محمد بن عياض بأنه «كان... يعرب كلامه أبدًا، ويزينه ذلك لكثرة وقاره»⁽³⁰⁾.

(27) هيكل، ص 43.

(28) المصدر نفسه، ص 46.

(29) المقرئ، نفح الطيب، ج 1، ص 103.

(30) أبو جعفر أحمد بن إبراهيم بن الزبير، صلة الصلة، تحقيق عبد السلام الهراس وسعيد

أعراب، 5 ق (الرباط: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1993 - 1995)، ق 3، ص 37 - 38.

أما اللغة اللاتينية، فتأثر بها عامة الأندلس وتداولوها، حتى شاع تعاطيها في قبائل العرب الأقحاح، لدرجة لا يكاد يستثنى منها إلا قبيلة بلي⁽³¹⁾.

أما الخواص، فكانوا - بمختلف طبقاتهم - على دراية بهذه اللغة الأجنبية، قضاة⁽³²⁾، ووزراء⁽³³⁾ وأمراء⁽³⁴⁾ وشعراء⁽³⁵⁾ وعلماء، ويكفي مثالا للفئة الأخيرة أن أبا بكر محمد بن أحمد الرقوتي المرسي (ت 758هـ / 1357م) كان «آية في المعرفة بالألسن، يقرئ الأمم بالسنتهم فنونهم التي يرغبون في تعلمها»⁽³⁶⁾.

هذه الازدواجية - في الحديث - بين العامي والرومانتي عند الأندلسيين، هي ما لاحظته المقدسي في كتابه أحسن التقاسيم، حيث قال: إنه التقى في موسم الحج ببعض الأندلسيين، «فوجدتهم يتكلمون لغة عربية صعبة الفهم، ولغة أخرى أعجمية»⁽³⁷⁾. كما أن اصطراع ثلوث الفصحى والعامية والرومانتي هو الذي تولد عنه «الموشح والزجل معاً».

في ضوء ثنائية العرب والعجم هذه، يُستشف من النصوص الإبداعية الأندلسية أن العنصر العربي هناك كان يستشعر الغربة، وهو في متبذة القصي، داخل ذلك المحيط الأعجمي، على الرغم من تحقيقه معجزة تعريبه الشامل، على النحو الذي أوضحنا آنفاً. وقد كان هذا الإحساس يلح عليه أكثر في

(31) أبو محمد علي بن أحمد بن حزم، جمهرة أنساب العرب، تحقيق عبد السلام هارون (القاهرة: [دار المعارف]، 1962)، ص 483. حيث يقول عنها: إنهم (لا يحسنون الكلام باللاتينية، لكن بالعربية فقط).

(32) أبو عبد الله محمد بن الحارث الخشني، قضاة قرطبة وعلماء أفريقية، تحقيق السيد عزت العطار الحسيني (القاهرة: [د. ن.]، 1955)، ص 96.

(33) لسان الدين محمد بن عبد الله بن الخطيب، الإحاطة في أخبار غرناطة، حقق نصه ووضع مقدمته وحواشيه محمد عبد الله عنان، 4 مج (القاهرة: مكتبة الخانجي، 1973)، مج 2، ص 140.

(34) أبو عبد الله محمد بن عذارى المراكشي، البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب، تحقيق ومراجعة ج. س. كولان وأ. ليفي بروفنسال، 4 ج (بيروت: دار الثقافة، [1967])، ج 2، ص 227.

(35) هيكل، ص 47.

(36) ابن الخطيب، الإحاطة، مج 3، ص 67 - 68.

(37) هيكل، ص 47.

لحظات التأزم؛ فمثلاً نجد سعيد بن جودي خلال حربه مع المولدين يسجل بحسرة غربة العرب في هذا الوطن الجديد، داعياً إلى وحدتهم في مواجهة خطر الأعجام:

يا أيها العَرَبُ النَّائِي مَحَلَّتْهُمْ أَنْتُمْ نِيَامٌ وَمَنْ يَشْنَاكُمْ سَهْرٌ⁽³⁸⁾

وغير بعيد عن سياق هذه الغربة - إلا أنها هنا غربة مبدع مطرح - صيحة ابن شهيد:

وَأَوْجَعُ مَظْلُومٍ لِقَلْبٍ وَذِي حِجَا فَتَى عَرَبِيٍّ تَزْدْرِيه الْأَعَاجِمُ⁽³⁹⁾

وهي صرخة يتردد صداها عند ابن عمار، طارحاً سؤاله المأزوم:

وَمَا حَالُ مَنْ خَلَى بِلَادَ أَعَارِبٍ وَأَلْقَتْ بِهِ الْأَقْدَارُ أَرْضَ الْأَعَاجِمِ؟⁽⁴⁰⁾

هنا ليس أمام القصيدة العربية في هذا المناخ العجمي المزعوم إلا أن تكون، كما قال أبو العباس بن شكيل (ت 605هـ/ 1208م):

عَرَبِيَّةٌ فِي بُقْعَةٍ عَجَمِيَّةٍ فَزَتْ إِلَى صَدْرِي مِنَ التَّعْجِيمِ⁽⁴¹⁾

أو كما قال أبو بكر يحيى بن بقي الطليطلي:

سَبَّكِي قَوَافِي الشُّعْرِ مِلْءَ جُفُونِهَا عَلَى عَرَبِيٍّ ضَاعَ بَيْنَ أَعَاجِمِ⁽⁴²⁾

وهذا أبو الحسن علي بن اليسع، أحد وزراء المعتمد بن عباد وشعرائه وقواده، يخاطب ابن اللبانة:

(38) أبو مروان حيان بن خلف القرطبي بن حيان، المقتبس في تاريخ رجال الأندلس: وهو مشتمل على تاريخ دولة الأمير عبد الله الأموي بقرطبة، اعتنى بنشره عن النسخة المخطوطة المحفوظة بالخزانة البديلية باكسفر دملشور م. انطونية، 3 ج (باريس: بولسكتنر الكتي، 1937)، ج 3، ص 64.

(39) ابن بسام الشتريني، ج 1، ص 197.

(40) المصدر نفسه، ج 2، ص 225.

(41) أبو إسحاق إبراهيم بن الحسن البونسي، كنز الكتاب ومنتخب الآداب: السفر الأول من النسخة الكبرى، تحقيق ودراسة حياة قارة، 2 ج في 1 مج (أبو ظبي: المجمع الثقافي، 2004)، ص 295.

(42) ابن بسام الشتريني، ج 2، ص 370.

كَتَبْتُ عَلَى حَالَيْنِ بُعْدٍ وَعُجْمَةٍ فَيَا لَيْتَ شِغْرِي كَيْفَ تَذْنُو فَتُغْرِبُ⁽⁴³⁾

يلْحُونَ عَلَى شَكْوَى الْغُرْبَةِ فِي مُصَاقَبَةِ الْعُجْمَةِ، حِينَ يَخَاطَبُونَ أَهْلَ الْمَشْرِقِ، مَتَّخِذِينَ ذَلِكَ عَذْرًا لِقُصُورِهِمْ فِي الْبَيَانِ، مَقَارِنَةً بِأَبْنَاءِ الْعَرَبِ الْمَتَّبِوِينَ حَرَمِ الْفَصَاحَةِ هُنَاكَ. وَمِنْ أَمْثَلِ ذَلِكَ فُقْرَةٌ مِنْ تَوَابِعِ ابْنِ شَهِيدٍ وَ«زَوَابِعِهِ»، حِينَ قَادَهُ زَهِيرٌ إِلَى مَتَدَى خُطْبَاءِ الْجَنِّ بِمَرْجٍ دَهْمَانٍ، فَأَتْنَى عَلَيْهِ جَنِي الْجَاحِظِ، إِلَّا أَنَّهُ أَخَذَ عَلَيْهِ التَّزَامَةَ السَّجْعَ، فَاعْتَذَرَ ابْنُ شَهِيدٍ، قَائِلًا: «وَلَكِنِّي عَدِمْتُ بِلَدِي فَرَسَانَ الْكَلَامِ، وَدَهَيْتُ بِغِبَارَةِ أَهْلِ الزَّمَانِ، وَبِالْحَرِيِّ أَنِ أَحْرَكْتُهُمْ بِالْأَزْدِوَاجِ..... قَالَ: فَكَيْفَ كَلَامُهُمْ بَيْنَهُمْ؟ قُلْتُ: لَيْسَ لِسِيَّوِيهِ فِيهِ عَمَلٌ، وَلَا لِلْفَرَاهِيدِيِّ إِلَيْهِ طَرِيقٌ، وَلَا لِلْبَيَانِ عَلَيْهِ سِمَةٌ، إِنَّمَا لُكْنَةُ أَعْجَمِيَّةٌ، يُودُونَ بِهَا الْمَعَانِي تَأْدِيَةَ الْمَجُوسِ وَالنَّبَطِ؛ فَصَاحَ: إِنَّا لِلَّهِ! ذَهَبَتْ الْعَرَبُ وَكَلَامُهَا، أَرْقَاهُمْ بِسَجْعِ الْكُفَّانِ، فَعَسَى أَنْ يَنْفَعَكَ عِنْدَهُمْ»⁽⁴⁴⁾.

هَنَّاكَ أَيْضًا شَذْرَةً مِنْ رِسَالَةِ لَوْزِيرِ أَمْرَاءِ الطَّوَائِفِ: أَبِي الْأَصْبَغِ عَبْدِ الْعَزِيزِ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ أَرْقَمِ النَّمِيرِيِّ الْوَادِي أَشْشِي، وَقَدْ كَتَبَهَا عَنْ إِقْبَالِ الدَّوْلَةِ عَلِيِّ بْنِ مُجَاهِدِ الْعَامَرِيِّ، أَمِيرِ دَانِيَةِ إِلَى حَضْرَةِ مِصْرَ، حَيْثُ يَقُولُ: «إِلَّا أَنَّ أَهْلَ مَغْرِبِنَا مُرْتَضِعُونَ الْعُجْمَةَ، مُدْرِعُونَ الْحَشْمَةَ، بِمَصَاقِبَةِ الثَّغُورِ الْخَشْنَةِ، وَمَجَادِبَةِ الْأَلْسَنِ الثَّقِيلَةِ، وَمَمَازِجَةِ الْأَمْزِجَةِ الْكَلِيلَةِ»⁽⁴⁵⁾.

عَلَى الشَّالِكَةِ نَفْسَهَا يَرِدُ أَبُو الْمَطْرَفِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ مَثْنَى عَلَى رُقْعَةٍ لِأَبِي الْفَضْلِ الْبَغْدَادِيِّ، أَحَدِ الْمُرْتَادِينَ لِلْأَنْدَلُسِ، مُتَّصِلًا مِنْ مَجَارَاتِهِ فِي مِضْمَارِ الْبَيَانِ، قَائِلًا: «وَهَلْ نَحْنُ - أَهْلُ هَذِهِ الْجَزِيرَةِ النَّائِيَةِ عَنْ خِيَارِ الْأُمَمِ، الْمَجَاوِرَةِ لِحِمَاةِ الْعَجَمِ - إِلَّا أَجْدَرُ الْبَرِيَةِ بِاللِّكْنِ، وَأَوْلَاهَا بِعَدَمِ الْفُطْنِ، وَأَخْلَقَهَا بِالْخَرَسِ، وَأَحْقَهَا بِغَلْظِ الْحَسِّ؟

(43) أَبُو عَبْدِ اللَّهِ مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي بَكْرٍ بْنِ الْأَبَارِ، الْحَلَّةُ السَّيْرَاءُ: فِي تَرَاجُمِ الشُّعْرَاءِ مِنْ أَهْلِ الْأَنْدَلُسِ وَالْمَغْرِبِ مِنَ الْمَائَةِ الْأُولَى لِلْهَجْرَةِ إِلَى الْمَائَةِ السَّابِعَةِ، وَضَعُ حَوَاشِيهِ وَعَلَّقَ عَلَيْهِ عَلِيُّ إِبْرَاهِيمَ مُحَمَّدٍ (بَيْرُوت: دَارُ الْكُتُبِ الْعِلْمِيَّةِ، 2008)، ص 266.

(44) ابْنُ بَسَامٍ الشُّتْرِينِي، ج 1، ص 165.

(45) الْمَصْدَرُ نَفْسُهُ، ج 3، ص 256.

فلم يقرع سمع ابن من أبناء خاصتنا عند ميلاده، ولا خامر طبع الرضيع منهم في مهده، إلا كلام أمة وكعاء، أعجمية خرقاء، ولا ارتضع إلا ثديها... حتى إذا صار في عديد الرجال، وانتهى إلى حدود الكمال، باشر طوائف النصرانية، فخاطبهم بالستهم، وجدَّ في حفظ لغتهم، وعانى طباقهم، وكابد أخلاقهم، أفليس الذكاء من هذا أبعد من ذكاء عنه؟ وأما العامة منا فقد انقطع منها المقال»⁽⁴⁶⁾.

هذا النص الطافح بالشكوى، المُشَخَّصُ بدقة للبيئة اللغوية الأعجمية الفاسدة التي ينشأ فيها أبناء خاصة الأندلس وعامتهم، من طور الطفولة إلى الرجولة، يقابل - تمامًا - الشكوى الفارطة للراهب القرطبي ألفرو من هيمنة التعريب على أبناء النصراري الإسبان في الأندلس.

إن دارسي هذه الظاهرة يكتفون بأقوال المؤرخين فيها، من دون أن يلامسوا النصوص الإبداعية ويستنطقوها بشأن الموضوع، كما فعلت هنا، على الرغم من أن هذه النصوص لديها ما تبوح به، من شهادات حية حول اضطراع الازدواجية اللغوية في الهوية الأندلسية بين التعجيم والتعريب، ولا سيما في مناطق الثغور، الأكثر التصاقًا واحتكاكًا بين الشعيين والمليتين واللغتين.

هنا يستغرب ابن بسام من ابن عمار عندما «عابَ على أهل سرقسطة، وأنكر من هيئات الثغور ما عرف»، «وما ينقضي عجبي من ابن عمار، أن ينكر تلك الهيئة على أهل ثغر، أبناء قتلى وبقايا أسر، قلما خلوا من هبة من النصراري، إذ مسافة ما بينهم أقصر من إيهام الحباري، وبلدهم مجر عواليهم، وموقد صاليهم، ومخفق أعلامهم، ودرية سهامهم»⁽⁴⁷⁾.

هكذا كان أبو الطاهر السرقسطي أحد أبناء هذه الثغور الذين عزفوا على وتر العروبة والعجمة، فهو عربي، مُعْتَرِّجٌ بعرويته، ومقيم على حدود الدولة الإسبانية، الباسطة يدها الباطشة لاستلاب الدولة العربية الإسلامية في الأندلس

(46) ابن بسام الشتريني، ج 3، ص 264.

(47) المصدر نفسه، ج 2، ص 224 - 225، 400 - 401 و406.

بلادها مدينة مدينة، ومن ضمنها سرقسطة: مسقط رأسه، وهو لذلك يصيح - معطيًا الهوية بُعدًا عقديًا - :

يا ما أذلَّ العُزْبَ بين العُجَمِ وقد رَمَوْهم بالأذى والرَّجَمِ
إِيَّاكَ عَبْدَ الله عَبْدَ النَجْمِ والنَّفْسُ فاقدعُها بِمِثْلِ اللُّجَمِ⁽⁴⁸⁾

إذا رجعنا قليلًا إلى الوراء نجد أن أبا الأصبع بن أرقم، وأبا المطرف بن مثنى - الكاتبين السابقين، عن إشكالية الإبداع البياني في ظل العجمة الزاحفة - هما أيضًا من كُتَّاب هذه الثغور، فالأول يكتب عن إقبال الدولة علي بن مجاهد العامري (ت 474هـ / 1018م)، أمير دانية: الثغر الأدنى، والثاني، من كُتَّاب المأمون بن ذي النون أمير طليطلة: الثغر الأوسط، وحتى أبو الطاهر من سرقسطة: الثغر الأعلى.

هذا مع أن ابن بسام يوظف مصابقة الأندلس لبلاد الروم، في أن «حصاة من هذه حاله ثبير، وثمده بحر مسجور»⁽⁴⁹⁾.

خلاصة هذا المد والجزر بين اللغتين والهويتين أن العروبة ظلت متصرفة على العجمة في هذه الأصقاع النائية، حيث «إن العربية الفصحى كانت دائمًا في المحل الأول، فكانت لغة العلم والأدب العالي، كما كانت لغة الرسميات، وكل ما هو جاد من أمور الدولة.

أما العامية العربية فكانت تلي تلك الفصحى في المنزلة، وذلك لاستنادها إلى الفصحى، وتفرعها عنها، وقربها منها.

أما تلك العامية اللاتينية فكانت في المحل الأخير بطبيعة الحال، وكانت تحيا - أساسًا - بين المستعربين، باعتبارها لغتهم الأصلية، أما غيرهم فكانوا يعرفونها من معاشرتهم لهؤلاء»⁽⁵⁰⁾. «وهكذا زحزحت العربية اللاتينية عن

(48) أدي ولد آدب، الإيقاع في المقامات اللزومية للسرقسطي (الشارقة: دائرة الثقافة بالشارقة، 2006)، ص 356.

(49) ابن بسام الشتريني، ج 1، ص 5.

(50) هيكل، ص 49.

عرشها في شبه الجزيرة، كما زحزح الإسلام المسيحية أيضًا، وبهذا صارت العربية اللغة الرسمية للبلاد، كما صار الإسلام دينها الرسمي كذلك»⁽⁵¹⁾.

أكد الأمير شكيب أرسلان، في الجزء الثاني، من كتاب حاضر العالم الإسلامي «أن الإسبان أنفسهم كانوا يكتبون صكوكهم ومعاملاتهم باللغة العربية، التي ظلت لغة الثقافة عندهم، إلى ما بعد الجلاء العربي عن الأندلس بخمسمائة عام»⁽⁵²⁾.

لن تستطيع نظرية «رييرا» أن تجتث اللغة العربية من الكيان الأندلسي، وحتى الإسباني المسيحي، مهما حاولت أن تجفف مورثات العرب في دماء أجيال المولدين المتلاحقة⁽⁵³⁾.

ثانيًا: العرب والمولدون: شعبية السيوف والحروف

تُعتبر هذه الثنائية تنويغًا لسابقتها وتخصيصًا لعمومها، لأن تلك كانت تركز على تفاعل العرب مع العجم خارجيًا، بينما هذه ستركز على التفاعل الداخلي بين هذين المكونين الأكثر تلاحمًا، لاشتراكهما في العقيدة والوطن والثقافة، وحتى الأعراق؛ فاسم المُولَدَيْن يكاد يختزل حقيقة معظم الشعب الأندلسي المتوالد أجيالًا بعد أجيال، من بين أصلاب وترائب جميع الشعوب الوافدة على الأندلس، وسكانها الأصليين، عبر سيرورة التاريخ الإسلامي هناك. وعلى الرغم من أن الفتح الإسلامي قَدَّم للإسبان نموذجًا اجتماعيًا وأخلاقيًا، فتح قلوبهم ونفوسهم أولًا، لتتهاوى بعدها ممالكهم على عروشها تباعًا، في زمن قياسي لا يزيد على ثلاث سنوات، فإن هذا النموذج سرعان ما أخذ يهتزُّ

(51) هيكل، ص 41.

(52) نعيمة مني، «ثوابت موحدة وقيم راسخة في الأدب الأندلسي»، ورقة قدمت إلى: الحضارة الإسلامية في الأندلس ومظاهر التسامح، تقديم محمد مفتاح؛ تنسيق عبد الواحد أكيمير (الرباط: منشورات مركز دراسات الأندلس وحوار الحضارات، 2003)، ص 452.

(53) انظر هذه النظرية في: انخيل جونثالث بالثيا، تاريخ الفكر الأندلسي، نقله عن الإسبانية حسين مؤنس (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، 1955)، ص 142.

وَتَشَوُّهُ مَلامَحُهُ، بعدما تضعضعت الدولة الأموية في المشرق، وعجزت عن الإلقاء بظل نفوذها المعهود على هذه الأصقاع النائية، المفتحة حديثاً، فاستقل الولاة - شيئاً ما - بإدارتها، إدارة متشعبة برواسب العادات العربية والبربرية المتجذرة في نفوس هؤلاء الفاتحين، بالإضافة إلى ما يعتمل في وجدان أجيال المُولَدِينَ من نوازع الانتماءات المتضاربة، مع قرب العهد بالإسلام والتعرب، ومُصَاقِبَةِ العُجْمَةِ والنصرانية داخلياً وخارجياً، فتضافرت هذه الأسباب كلها لتفتح نوافذ الصراع والتمزق، بدل التآلف والتوحد، حتى بين الفاتحين أنفسهم الذين يمثلون النموذج الحضاري الوافد المحتذى، بحسب ما هو مفترض فيهم، إذ دَبَّ الصراع العربي - العربي بين اليمانيين والمضريين، وبين البربر والبربر: أندلسيين فاتحين، وأفارقة وافدين، صنهاجة، وزنانة، ثم انتقل الصراع البيني إلى صراعات مركّبة بين العناصر المتميزة والمختلفة عرقياً بعضها عن بعض. وما دام تأريخ الثورات والانتفاضات العصبية والسياسية ليس من شرط بحثنا، فإن ما نفتش عنه هنا داخل ما خلفته من نزيف دموي ورُكام تاريخي، هو الجواهر الأدبية التي غرق الكثير منها في بحار الدم المُراق هناك بين الإخوة، حيث لا نجد مثلاً نصوصاً أدبية تؤطر منافسات العرب المضرية واليمانية التي طغى فيها صليل السيوف على صرير الأقلام، مع أن العرب لا ينفكون عن قرض الشعر على كل حال، فكم من قصائد وأبيات ضبطوا إيقاعها على نبضات القلوب، في معامع الحروب، حيث «ما تسمع إلا صهيلاً وصليلاً»⁽⁵⁴⁾، وحيث لا صوت - غير الشعر - يعلو صوت الملحمة، وخصوصاً أن الفروسية والشعرية عندهم توأمان، وهو ما يعني أن الشعر كان - لا محالة - رفيق السيف في تلك المنافسات الدموية، إلا أنه ضاع من يد الزمن، ويُستشف ذلك من أن عبد الرحمن بن أبي الفهد «نقضَ كلَّ شِعْرِ قاله يمانى في مفاخرة المضرية»⁽⁵⁵⁾، فأين هذه النقائص الأندلسية المبكرة؟

لعل أول نفثة شعرية معروفة تنفخ بروح المفاخرات القبليّة هذه، هي أبيات

(54) ابن عذارى المراكشي، ج 2، ص 53.

(55) أبو عبد الله محمد بن فروح الحميدي، جذوة المقتبس في ذكر ولاية الأندلس (القاهرة: الدار

المصرية للتأليف والترجمة، 1966)، ص 278.

أبي الخطار الكلبي: الحسام بن ضرار، والي الأندلس (ت 130 هـ / 748 م)، الموجهة إلى الخلافة الأموية، حين تابعت توليتهم للقيسين في أفريقيا والأندلس، مذكراً إياهم بحسن بلاء اليمينين معهم في قيام تلك الدولة بالشرق:

كَانَكُمْ لَمْ تَشْهَدُوا مَرْجَ رَاهِطٍ وَلَمْ تَعْلَمُوا مَنْ كَانَ ثُمَّ لَهُ الْفَضْلُ⁽⁵⁶⁾

الفضل هنا طبعاً هو فضل عسكري، قبل أي شيء آخر، لأن أبا الخطار كان يلقب بـ «عترة الأندلس» لفروسيته المشهورة، وهذا ما يُسَوِّغُ نفثة أخرى له، لا تخرج عن التفاضل في أخذ الثأر، ولو من إخوة الدم والدين:

فَلَيْتَ ابْنَ جَوَّاسٍ يُجَبِّرُ أَتْنِي سَعَيْتُ بِهِ سَعْيَ امْرِئٍ غَيْرِ غَافِلٍ
فَقُلْتُ بِهِ تَسْعِينَ تُحَسِبُ أَنَّهُمْ جُدُوغٌ نَخِيلٍ صُرَعْتُ فِي الْمَسَائِلِ⁽⁵⁷⁾

إذا كان هذا النَّفْسُ الفخري يمينياً، فإن رجوع صَدَاةِ الْمُضَرِّي لم يتأخر، على لسان الصميل بن حاتم الكلابي (ت 142 هـ / 759 م)، غريم أبي الخطار⁽⁵⁸⁾:

هكذا تبدوا الأصداء الأدبية الباقية من تلك المفاحرات العربية بين اليمينين والمضريين خافتة وشحيحة، نظراً إلى ما غَطَّى عليها من زَبَدِ الحوادث الدامية بلا طائل، ولكن العرب لم يطل بهم الأمد في الأندلس حتى وجدوا أنفسهم - أمام شعوية المولدين، وثوراتهم - مضطرين إلى توحيد جذمهم: المضري والقحطاني، إذ إن المولدين كانوا هم القوة النامية والمتنامية هناك، باعتبارهم نتاج تلاقح الأعراق في هذه الدولة الأندلسية، وباعتبارهم عصب الحياة فيها معرفياً وعسكرياً واقتصادياً، ومع ذلك كانوا يستشعرون بأن العنصر العربي - أساساً - يهيمن على البلاد، ويستحوذ

(56) ابن الأبار، ص 44.

(57) المصدر نفسه، ص 45.

(58) أبو الوليد عبد الله بن محمد بن الفرضي، تاريخ علماء الأندلس، حققه وقدم له ووضع فهارسه إبراهيم الأبياري، ج 3، ط 2، المكتبة الأندلسية؛ 3 - 5 (القاهرة: دار الكتاب المصري؛ بيروت: دار الكتاب اللبناني، 1983 - 1989)، ج 1، ص 375: حيث يقول:

سلوا يمتنا عن فعل رمحي ومتصلي فإن سكتوا أننت علي الوقائع

على مواقع النفوذ، بلا حق، وما دام هؤلاء المولّدون هم خلاصة مكوّنات الشعب الأندلسي الأصلية الوافدة، وما داموا يشتركون مع العرب في الدين والوطن والثقافة، وحتى في العرق أيضًا، فمن هنا بدأت العصبية تقارع العصبية على العموم، وبين هذين المكوّنين خصوصًا، إذ أصبح المولدون ينازعون العرب في البلاغة أخصّ مميزاتهم، إلى درجة منافستهم فيها، فهذا خالد بن زيد مولى يوسف الفهري، وهو إسباني الأصل، قد اكتسب العروبة، وتضلع بأساليبها حتى أصبح يباهي أقطاب عبد شمس من بني مروان، حيث نجده عندما جاء إلى عبد الرحمن الداخل، حاملاً إليه كتاب يوسف بن عبد الرحمن الفهري، آخر ولاية الأندلس (ت 142هـ/ 759م) وكان من إنشائه، قال لعبد الله بن عثمان المرواني، متباهيًا: «ليعرقن إبطك قبل أن تحير فيه جوابًا»⁽⁵⁹⁾.

كان رد الأموي قاسيًا، لأنه طعن في صميم عروبه القرشية، فسدد لخالد بن زيد صفعه على وجهه، وشتيمة في نسبه: «ابن الخبيثة العالج»، ثم سجنه.

ينضاف إلى هذا التعامل السيئ موقف الصميل بن حاتم من تفسير الآية الكريمة ﴿وَتِلْكَ الْأَيَّامُ نَدَاوَلَهَا بَيْنَ النَّاسِ﴾⁽⁶⁰⁾، إذ لم يستسغ أن يتناوب أو يتشارك من يراهم سادة وأراذل في الأمر⁽⁶¹⁾، وهو على كل حال فارس أمّيّ، بدويّ، ومهما يكن فإن العرب، كما ألمحنا سابقًا، كانوا - على الرغم من كل ما يوصفون به من عنجهية - يقدّمون من قدّمه علمه، ويحترمون الكفاءات، من دون مراعاة للفوارق العرقية أو الطبقية، حتى إن الأمير محمد ابن عبد الرحمن (ت 273هـ/ 886م) ولّى عمر بن عبد الله بن ليث، الملقّب بالقبعة، قضاء الجماعة للخلفاء، وكان مؤلّي «فشقّ ذلك على العرب، وتكلّموا فيه، فبلغ ذلك الأمير محمد رحمه الله، فقال: وجدت فيه ما لم أجد فيهم»⁽⁶²⁾.

(59) لسان الدين محمد بن عبد الله بن الخطيب، الحلل الموشية في ذكر الأخبار المراكشية، تحقيق سهيل زكار وعبد القادر زمامة (الدار البيضاء: دار الرشاد الحديثة، 1979)، ص 81.

(60) القرآن الكريم، «سورة آل عمران»، الآية 140.

(61) ابن الأبار، ص 46.

(62) الخشني، ص 67.

موقف حُكَّام الأندلس من تقديم الكفاءات معروف، بحسب شهادات ابن الريبب القيرواني والشقندي السابقة، ولكن ربح العصبية هذه لم يسلم منها حتى العلماء الذين كان كثير منهم من المولدين المتشبعين جدًا بالثقافة العربية والدينية؛ فهذا عبد الله بن عمر بن الخطاب (من أهل إشبيلية) الذي تسمى بهذه الأسماء الدالة، «كان من مسلمة الذمة، فملاً إشبيلية علماً وبلاغة ولساناً، حتى شرفت به العرب، فلما حدثت النائرة بينها وبين الموالي قتل يومئذ، وذلك سنة 276هـ/889م»⁽⁶³⁾.

حتى القضاة المتنفذون في الدولة، والمبجلون من طرف أمراء بني أمية، لم يكونوا بمنجاة من العصبية للمولدين، لأن التعصب مرض نفسي متعدد الأسباب ومعقدها، ولا يمكن تفسيره هنا بعنجهية العرب، أو هيمنتهم على مقاليد الأمور، على الرغم من أنهم أقلية، فهذه أسباب مشروعة وعناوين مرفوعة، ولكن هناك أسباب أعمق، فهذا عبد الله بن الحسين ابن السندي، بعدما رحل إلى المشرق «انصرف إلى بلده، فكان عظيم الوجاهة فيه، واستقضى أمير المؤمنين عبد الرحمن بن محمد - الناصر - رحمه الله على وشقة وما والاها، وهو يقرأ عليه ويسمع منه»، ومع ذلك «كان منسوباً إلى الكبر، مزهواً، شديد العصبية للمولدين.... متقصاً للعرب حافظاً لمثالبها»⁽⁶⁴⁾.

كذلك محمد بن سليمان المعافري - بعد ما رحل، وسمع من سحنون: عبد السلام بن سعد، الفقيه المالكي القيرواني (ت 240هـ/854م) - «كان مُفْتِي أهل موضعه، وإليه كانت الرحلة في وقته.... وكان شديد العصبية للمولدين»⁽⁶⁵⁾.

يبقى التأثير الخارجي لمسيحي الشمال، المتربصين بالأندلس رتب المَنُون، أحد العوامل الأساسية لهذه النزعة الشعوبية لدى المولدين، بدليل أن

(63) ابن الفرضي، ج 1، ص 375.

(64) المصدر نفسه، ج 1، ص 392 - 393.

(65) المصدر نفسه، ج 2، ص 658.

مراكز ثوراتهم كانت غالباً هي مناطق الثغور، ونقاط الاحتكاك مع النصارى⁽⁶⁶⁾.

إلا أن هذا العامل لم يتجل بشكل سافر إلا بعد تحول شعوبية المولدين من إحساس نفسي، ينزلق أحياناً في تعبيرات طائشة، إلى ثورات مسلحة مستمرة، لم تعلن نفسها إلا ابتداء من عهد الحكم بن هشام، (ت 206هـ/ 821م)، إذ تعتبر ثورة الربض ثورة مُؤَلَّدِيَّة⁽⁶⁷⁾، ولا يتنافى ذلك مع تزعم الفقهاء لها، لأن أغليتهم من هذا العنصر الذي كان له حضور كبير في قرطبة يومها، ومع ذلك كان يستشعر الغبن في حقوقه العامة⁽⁶⁸⁾.

على الرغم من استمرار ثورات المولدين ذات الخلفية الشعوبية الواضحة، مثل ثورات عبد الرحمن الجليقي، وبني موسى (بني قسي) وبني عمرو، وبني الطويل... فإن العصبية والعصية المضادة بين المولدين والعرب لم تعتبر عن نفسها أدبيّاً إلا منذ ثورة عمر بن حفصون (ت 305هـ/ 918م)، وليس يدخل في دائرة اهتمامنا هنا قصائد ابن عبد ربه بشأن هزيمة هذا الثائر في معركة بلاي (278هـ/ 891م)، لأن شعره كان يمثل صوت شاعر البلاط ضد أحد المتمردين عليه، وإنما يعيننا - في سياق «أطروحة المفاضلات» - ذلك الشعر الذي كتبه عرب البيرة (غرناطة)، ضد ثورة المولدين هناك وشعرها، حيث تعاملوا معها، لا باعتبارهم جزءاً من الجيش الرسمي، وإنما باعتبارهم عنصراً مستهدفاً في كينونة العرقية من طرف عنصر آخر مدفوع بحقد شعوبي، أكثر ممّا هو سياسي، «وقد قامت مناقضات شعرية توازي في حرارتها وصدق لهجتها وأثرها طبيعة الخلاف بين المولدين والعرب في الخلاف والمنافسة والمناجزة الحربية بين الطرفين».

كان لسعيد بن جودي مشاركة في هذه النقائض، وكان أبرز شعراء النقائض

(66) مصطفى أبو ضيف أحمد، القبائل العربية في الأندلس حتى سقوط الخلافة الأموية (الدار البيضاء: دار النشر المغربية، 1983)، ص 185.

(67) المصدر نفسه، ص 181.

(68) محمد عبد الله عنان، دولة الإسلام في الأندلس، ط 3 (القاهرة: مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1960)، ج 1، ص 242.

من المولدين الشاعر المعروف بالعبدلي، وأبرز شعراء العرب في مواجعتهم الأسدي.

لئن ضاع ذلك الشعر إلا التفت هنا وهناك، لقد دَلَّ على غليان الحماسة، وعلى جدية الخلاف، وعلى استرسال المولدين في العداء⁽⁶⁹⁾.

هذا يعني أن للحروف حصاها، مثل ما للسيوف، وأن المعارك أيًا كان نوعها لا تستغني عن السلاحين، ولا سيما إذا كان أحد الطرفين عربيًا يتنفس الشعر سليقة، والطرف الآخر متعربًا بلغ في تعربه درجة تؤهله لمنازلة العرب بالسيف وبالشعر، أرقى وأخطر أسلحتها.

من الطريف - في هذا السياق - أن المولدين لم يكتفوا - في معمعان المعركة - برمي العرب بالسهام وغيرها من الأسلحة المألوفة، بل رموهم بقذيفة شعرية، كانوا يعرفون أن وقعها عليهم أشد من أي سلاح، حيث يؤرِّخ ابن حيان الأندلسي لمُنْطَلَقَ المعركتين الحربية والأدبية، حاكياً عن أبي رجاء عثمان بن سعيد، أحد مشيخة عرب غرناطة، يومئذ:

«أنه لما وقع التمايز بينهم وبين أهل الحاضرة، وأزروا إلى حصن غرناطة، وشورُهُ مَثْلُومٌ، وضَعُوا أيديهم في بنيانه وسد ثَلَمِهِ، وقد باكرهم أضدادهم المولدون من أهل الحاضرة بالمنازلة، فكانوا يقاتلونهم بالنهار، ويبنون سورهم بالليل بالسمع، فبينا هم كذلك إذ رموا في بعض الليل بطاقة فيها أبيات من الشعر قالها العبدلي شاعر البيرة، المُحامي عن المولدين، واسمه عبد الرحمن - أو عبد الله - بن أحمد، نسب إلى قرية عبلة التي منها أصله، وهي:

مَنَازِلُهُمْ مِنْهُمْ قِفَارٌ بَلَاغُ	تُجَارِي السَّفَا فِيهَا الرِّبَاخُ الزَّعَازُ
وَفِي الْقَلْعَةِ الْحَمْرَاءِ تَذْبِيرُ زَيْفِهِمْ	وَمِنْهَا عَلَيْهِمْ تَسْتَدِيرُ الْوَقَائِعُ
كَمَا جَدَّدَتْ أَبَاؤُهُمْ فِي خِلَالِهَا	أَسْتَتْنَا وَالْمُرْهَفَاتُ الْقَوَاطِعُ

(69) محمد رضوان الداية، سعيد بن جودي السعدي الألبيري الأندلسي أحد ثوار الدعوة العربية وشعرائها بالأندلس (سيرته ومجموع شعره)، مطبوعات مركز جمعة الماجد للثقافة والتراث بدبي (بيروت: دار الفكر المعاصر، دمشق: دار الفكر، 1997)، ص 30 - 31.

قال أبو رجاء عثمان بن سعيد: فاشتدَّ دُغرُنَا لهذه الأبيات، حتى لو أحاطت بنا عساكر أهل الأرض ما وجدنا مزيدًا من الذعر، ووقع منها موقع الهواتف بالتدُّر. وحرَّكنا شاعرنا المعروف بالأسدي واسمه محمد بن سعيد بن مخارق الأسدي، أسد بني خزيمة شاعر العرب القائم فيها مقام العبلي في المولدين، وكان كل منهما يحرض قومه، ويناضل عن مذهبه، ويصف ما يجري لقومه على أضدادهم من الوقائع المخزية، فلهما في ذلك أشعار كثيرة، وكل منا كان بعيدًا المدى في فرط العصبية، قال عثمان: فلما حرَّكنا أسدينا ذلك للرد عنا أجبلَ لشدة دُغرِه، وكَدَّ خاطره، فَبَعَدَ لأيِّ ما انبعث بيَّيْنِ، هما:

مَنَّا زِلْنَا مَعْمُورَةً لَا بِلَاقِعُ وَقَلَعْنَا حِصْنَ مِنَ الضَّيْمِ مَانِعُ
وَفِيهَا لَنَا عِزٌّ وَتَذْيِيرُ نُضْرَةٍ وَمِنْهَا عَلَيْكُمْ تَسْتَبُّ الْوَقَائِعُ

حكى أنه عملهما في الليل، ثم أجبل وارتج عليه، فكأنه ما قال شعراً قط، وظل مطرقاً حتى سمع هاتفاً يقول له، يسمع الصوت ولا يرى شخصه: قل:

أَلَا فَادْزَنُوا مَنَّا قَرِيبًا بِوَقْعَةٍ تَشِيبُ لَهَا وَلِدَانُكُمْ وَالْمَرَاضِعُ

قال فحفظت البيت واستبشرت به، ونهضت إلى أضحى بن عبد اللطيف الهمداني وكان خاصتي من المشيخة، فأنبأته بما سمعته، فقال: أبشُر يا ابن أخي فما أحسبه إلا هاتف صدق في هؤلاء الأخايث، فإنهم بغوا علينا، وقد وعد الله من يُغي عليه النضر، فاتفق أن كانت للعرب عليهم - إلى سبعة أيام - الواقعة المشهورة التي هلك فيها منهم سبعة عشر ألفاً⁽⁷⁰⁾.

تتجلى أهمية هذا النص في ما يكتنزه من دلالات أكثر قيمة من الشعرين في حد ذاتهما، حيث يؤسّس لرهبوت سلاح الشعر بين المولدين والعرب الذين يشتركون في مباراة تفاضلية مفتوحة في قرض الشعر، توازي مبارزات الفرسان في الميدان، حيث يتواجه شاعر المولدين وشاعر العرب، مدفوعين بعصبيتهما، كل منهما يحرض قومه، وكل منهما يحرضه قومه، ويتشبع النص بروح ملحمي

(70) ابن حيان، المقتبس (1937)، ج 3، ص 63.

أسطوري يندس ضمنه، يتمثل في حالة الرهبة التي أعطاها الراوي لوقع أبيات العبلي الثلاثة، حيث رجم بها القوم ليلاً، قذيفة سحرية أخذها المتلقون العرب مأخذ النذير، حتى تزعزعت أمامها عبقرية شاعرهم الأسدي، لولا تدخل الهاتف الشعري بيت مَثَلَّ البشارة التي تتصدى لندارة شاعر المولدين، وعلى هذا المنحى قرأ الشيخ الهمداني بيت الهاتف، مؤسساً قراءته على دعوى أن العرب معتدى عليهم، والمولدين معتدون و«البغي مصرعه وخيم».

هذه الدعوى تؤيدها روايات المؤرخين الأقرب عهداً بتلك الوقائع، إذ يقول الشاعر عبادة بن ماء السماء عن أول قواد الدعوة، التي انبثقت ردّة فعل طبيعيّاً على شعوبية المولدين: «ثار يحيى بن صقاله القيسي بدعوة العرب، الذين بغت عليهم العجم والمولدون»⁽⁷¹⁾.

يقول ابن حزم خلال تناوله بني محارب، متحدثاً عن ثاني قواد هذه الدعوة العربية: «ومنها سوار بن حمدون بن يحيى الإلبيري، القائم بدعوة العرب بالأندلس، إذ قام عليهم المولدون»⁽⁷²⁾.

هكذا يبدو أن هذه المواجهة كانت بالنسبة إلى العرب ضرورة، يقتضيها الدفاع عن النفس، ف «لولا أن منّ الله على العرب بسوار ونضره، لما أبقى العجم والمؤلّدون منهم أحداً»⁽⁷³⁾.

إن إشراك العجم هنا مع المولدين - في هذا النص - يعني أن مسار المواجهة أخذ منحى تحزيباً، وذلك ما يؤكده ابن حيان القرطبي، حين يصف واقع العصبية المتأزم يومها:

«أشرأبت نفوس الناس إلى فتنة، وتفاقم في هذا الوقت ما بين العرب والمولدين والعجم، واستعملوا العصبية، وتميزت أحزابهم بعضهم إلى بعض بكل جهة، فعادوا في الجاهلية، وتسافكوا الدماء، ودانوا بالاستباحة، وتحزبت

(71) ابن حيان، المقتبس (1937)، ج 3، ص 61.

(72) أحمد، ص 260.

(73) ابن الخطيب، الإحاطة، مج 4، ص 270.

المسالمة مع المولدين، وتميزت إليهم نصارى الذمة، فصار جميعهم إلّبا على العرب، قائمين بدعوة ابن حفصون، نارًا تأججت وسعيرًا، حاشى الثغور فإن أهلها تحاموا هذه النحلة، ومضوا وأكثرهم على طاعة السلطان»⁽⁷⁴⁾.

مقابل حزب المولدين ومن لف لفهم، نبذ العرب ثنائية المضري واليمني وشكلوا حزبهم الموحد؛ فبعدها ثار سوار بن حمدون في عام 276هـ/ 889م بناحية البراجلة من كور البيرة، «انضوت إليه بيوتات العرب، من كورة البيرة وجيان ورية وغيرها، عندما تميّزت الأحزاب بالعصية، وشبّوا نار الفتنة... فاشتدت شوكته واعتزت به العرب»⁽⁷⁵⁾.

سجل سعيد بن جودي هذه الوحدة العربية التي أملتّها ضرورة التصدي لخطر الشعوبية الداهم، وخصوصًا مع استشعار غربة العرب في هذا المحيط العجمي، الذي يمثلون فيه أقلية، فقال:

يا أيها العَرَبُ النَّائِي مَحَلَّتْهُمْ أَنْتُمْ نِيَامٌ وَمَنْ يَشْنَاكُمُ سَهْرُ
ما عَيْشُ عَدَنَانَ دُونَ الْحَيِّ مَنْ يَمَنٍ أَوْ عَيْشُ ذِي يَمَنٍ قَدْ خَانَهَا مُضَرٌ⁽⁷⁶⁾

هكذا استلم الشاعر سعيد بن جودي راية الدعوى العربية، من يدي سوار بن حمدون يوم غدر به المولدون ضيقًا عندهم (277هـ/ 890م)، نكتًا بعهود ومواثيق عقدوها معه، بعدما أمضتْهم نارُ جِلَادِهِ، فكان سعيد فارسًا مغوارًا، وشاعرًا مفلقًا، وخطيبًا مصقعًا، تلبس صليل سيوفه برنين حروفه. وعلى الرغم من أن قصائده لا تدخل في إطار المناقضات، كما هي حال أشعار العبلي والأسدي، وعلى الرغم من أنها في الأغلب مجرد أشعار حماسية تنفعل بها نفسه في لحظات الانتصار والفخر والرثاء، فإن مناخها العام ليس غريبًا على جو المفاضلات بين العرب والمولدين، حيث اتكأ - في ذلك - على خلفية

(74) ابن حيان، المقتبس (1937)، ج 3، ص 51.

(75) ابن الأبار، ص 88.

(76) ابن حيان، المقتبس (1937)، ج 3، ص 64.

عرقية، عندما يصف خصومه المولدين بالعبودية ويصف العرب بالعراقفة في
المجد، منبهاً على عدم تكافؤهم في الثأر، مهما قتل منهم:

هَجُتُمْ يَا بَنِي الْعُبُودِ لِيُونَا لَمْ يَكُونُوا عَنْ ثَأْرِهِمْ بِقُعُودِ
جَاءَكُمْ مَاجِدٌ يَقُودُ إِلَيْكُمْ فَنِيَّةٌ مِنْهُمْ كَمَثَلِ الْأَسُودِ
قَدْ قَتَلْنَا مِنْكُمْ أُلُوفًا فَمَا يَغْ دُلْ قَتَلَ الْكَرِيمِ قَتْلُ الْعَبِيدِ
كَانَ فِيهِ التَّقَى مَعَ الْحُلُمِ وَالْ بَاسِ وَجُودٍ مَا مِثْلُهُ مِنْ جُودِ⁽⁷⁷⁾

بأقي شعره لا يخرج عن هذه الأبعاد المذكورة أعلاه، إضافة إلى أنه كان
يصنع حربه العربية ضد المولدين بصبغة دينية، باعتبار هؤلاء معتدين وأولئك
معتدى عليهم، فسلفه سوار:

بِهِ قَتَلَ اللَّهُ الَّذِينَ تَحَزَّبُوا عَلَيْنَا وَكَانُوا أَهْلَ إِفْكِ وَبَاطِلِ⁽⁷⁸⁾

حتى عصبيتهم العربية ليست - في نظره - حمية جاهلية، وإنما هي حمية
دينية، فسوار قائد العرب:

أَرُومَتُهُ مِنْ خَيْرِ قَيْسٍ سَمَا بِهِ إِلَى الْمَجْدِ قَدْ مَّا وَالْعُلَا كُلُّ فَاضِلِ
لَهُ سَوْرَةٌ قَيْسِيَّةٌ عَرَبِيَّةٌ بِهَا ذَاذَ عَنْ دِينِ الْهُدَى كُلِّ جَاهِلِ⁽⁷⁹⁾

لعل مَرَدَ إضفاء الشرعية الدينية على هذه الحروب العربية ضد المولدين،
هو ارتداد بعض قادتهم عن الإسلام، مثل عمر بن حفصون الذي أعلن تنصره
(286هـ/899م)، وتسمى صمويل، بعدما تحالف مع محمد بن لب زعيم بني
قسي في الثغر الأعلى في عام 285هـ/898م⁽⁸⁰⁾، هذا بالإضافة إلى تحالف
عبد الرحمن الجليقي مع ألفونسو الثالث ملك إليون، وترويجه مذهباً دينياً
جديداً، خليطاً من تعاليم الإسلام والنصرانية⁽⁸¹⁾.

(77) ابن حيان، المقتبس (1937)، ج 3، ص 59 (بتصرف في ترتيب الأبيات).

(78) ابن الأبار، ص 89.

(79) المصدر نفسه، ص 89.

(80) الداية، ص 33.

(81) عنان، ج 1، ص 300 - 301.

من خلال هذه التوطئة يتجلى خطأ بعض الاستنتاجات التي توصل إليها المستشرق: غولدسيهر في بحثه عن الشعوية عند مسلمي إسبانيا، حين رأى، بحسب ما نشره عبد السلام هارون، «أنه لم يُنخ للزرعة الشعوية الأندلسية أن تعلن في إنتاج أدبي إلا بعد أن انقسمت الدولة إلى دويلات صغيرة، تناهَب الحكم فيها صقالبة ومولدون، فنسمع حينئذ من أبي عامر بن غرسية صوتاً يحاول إثبات فضل العجم على العرب»⁽⁸²⁾.

هذا الزعم مردود بوجود العبلي شاعر المولدين الذي رفع صوته عاليًا بهذه الدعوة والدعوى قبل ابن غرسية بحوالى قرنين من الزمن، وفي ذلك أيضًا سَحْبُ للبساط من تحت ترجيحه أن يكون كتاب الاستظهار والمغالبة على من أنكر فضل الصقالبة «أول محاولة للكتابة في دائرة الشعوية»⁽⁸³⁾. كما أن تَنْصُرَ ابن حفصون وابتداع الجليقي مذهبًا يمزج بين الإسلام والنصرانية، يضعضعان استنتاجه بأن المُنحَى الشعوبي في إسبانيا امتاز «بحرْصه على أن ينسجم مع العقيدة الإسلامية، على حين نجد شعوبية المشرق على النقيض من ذلك»⁽⁸⁴⁾.

كان عبد السلام هارون وغيره ممن تعرَّضُوا لهذا الموضوع أولى مِنِّي بالتَّنبُّه لهذه الملحوظات، والتَّنبُّيه عليها.

مهما يكن، فإن المفاصل التي رسمتها رسالة ابن غرسية في منحى حركة الشعوية في الأندلس، والتي كانت في نظري أجدر بالملاحظة، هي أن رسالة ابن غرسية وردود العرب عليها مثَّلت تحولًا جذريًا من شعوبية السيوف إلى شعوبية الحروف، حيث أراقت هذه الرسالة كثيرًا من الحبر، عبر أكثر من قرن، ولكنها لم تُرق قطرة دَم واحدة، وهو ما يعني نضج ذهنية الحوار الحضاري، وارتقاء المفاضلات إلى الأفق الفكري الأدبي المتسامي على الدمار العصبي الحربي. كما مثَّلت هذه الرسالة والردود عليها تحولًا بنائيًا في أداة الخطاب

(82) عبد السلام هارون، نوادر المخطوطات، ط 2، 8 ج في 3 مج (القاهرة: مطبعة البابي

الحلي، 1973)، ص 243.

(83) المصدر نفسه، ج 3، ص 241.

(84) المصدر نفسه، ص 243.

المفاضلاتي من القصيدة إلى الرسالة في الغالب الأعم، وهو تحوّل يتمشى طردّيًا مع نضج المفاضلات، وتطورها من الانفعال الأنّي المُتَحَفِّز الذي يلائمه الشعر، إلى التنظير الفكري المتأنّي الذي يلائمه الشر عمومًا، والرسالة خصوصًا. يُضاف إلى ذلك أن عنصر المولدين من حيث هو طبقة متميزة ثائرة، قد تلاشى منذ نهاية القرن الثالث الهجري مع حكم عبد الرحمن الناصر الذي قضى على الثورات كلها في الأندلس، بما فيها ثورات العرب، وصيّر الإمارة خلافة مركزية ومستقلة عن المشرق، تحولت تحت ظلها مكونات المجتمع الأندلسي المتنافرة إلى شعب واحد، ينتمي إلى أندلسيته أكثر من أي شيء آخر، وذلك «بسبب اختلاط الناس وتحول أهل المملكة الإسلامية في الأندلس إلى أندلسيين دون تميز»⁽⁸⁵⁾.

هكذا لم يرد اسم المولدين ولو مرة واحدة داخل هذه الرسالة، ولا في الردود عليها، وإنما قدّم ابن غرسية نفسه، وأميره مجاهد العامري، صاحب دانية باسم الموالي، قائلًا: «نحن معشر الموالي، لا نوالي إلا من هو لعظيمنا موال»⁽⁸⁶⁾. وقد وسّع دائرة انتمائه إلى سادة العجم: الروم والفرس «قياصرة وأكاسرة» من دون تمييز⁽⁸⁷⁾، مُتَرْفِعًا عن الأنباط والأقباط⁽⁸⁸⁾، راجعًا بالجدل العرقي الشعوبي إلى خطابه المشرقي التقليدي، صارفًا إياه - في الأغلب - عن بيئته الأندلسية مبعثه الجديد، حيث لا يلامس الخصوصية الأندلسية إلا في عتابه للأديب ابن الجزار مخاطبه في رسالته، على احتكار مدائح لآل صمادح العرب، ملوك إلمرية، وتجافيه عن مديح الموفق العامري، ساخرًا منه ومهدّدًا إياه بالبطش⁽⁸⁹⁾.

(85) الداية، ص 21، نقلًا عن: حسين مؤنس، فجر الأندلس: دراسة في تاريخ الأندلس من الفتح الإسلامي إلى قيام الدولة الأموية (711 - 756) (القاهرة: الشركة العربية للطباعة والنشر، 1959)، ص 425.

(86) ابن بسام الشتريني، ج 3، ص 463.

(87) انظر: «رسالة ابن غرسية»، في: ابن بسام الشتريني، ج 3، ص 458 - 459.

(88) ابن بسام الشتريني، ج 3، ص 459.

(89) المصدر نفسه، ج 3، ص 463.

مع اعترافه بانتماؤه وسيده للموالي، فإنه يقلب الآية، جاعلاً العرب «بني هاجر» عبيدهم وأرقاءهم الذين مَثُّوا عليهم بالعتق⁽⁹⁰⁾، معيَّره بـ «بني الإماء»⁽⁹¹⁾.

كان من الطبيعي أن تفرض هذه الرسالة على الردود الخضوع لمنهجيتها، حيث حَلَّقَ الجميعُ مع ابن غرسية في أجواء الماضي السحيق، مفاضلين بين العرب والعجم هنالك، في المشرق البعيد، ولم يلامسوا الراهن الأندلسي، ويُحَيِّنُوهُ في خطابهم، إلا في مواقع قليلة، مثل الإلماع إلى تنشئة ابن غرسية على يد عرب الأندلس⁽⁹²⁾، والإشارة إلى فتحهم الأندلس، بعد الاستحواذ على إمبراطوريتي الروم والفرس، حيث «ساروا قدماً يذبحون البر ذبحاً، ويسبحون البحر سبْحاً، حتى طرقتهم طارقهم في هذا الطرف.... واقتحموا عليكم هذه البلاد فأوطأوها، وكأنما رموها بالحجارة فما أخطأوها، فملكوا أرضكم»⁽⁹³⁾.

بالإضافة إلى اتهام ابن غرسية بالردة عن ملة الإسلام، مهما حاول التموية بتمجيد النبي عليه ومؤاخذه ولأهله، «الهمج الهامج» على إهمال عقوبته⁽⁹⁴⁾. كذلك اتهامه - تصريحاً - بانتحال الشعوبية، وحتى بانتحال رسالته ذاتها، من العالم اللغوي المشهور «ابن سيده» «أعمى البصر والبصيرة، وشعوبي هذه الجزيرة»⁽⁹⁵⁾.

(90) ابن بسام الشتريني، ج 3، ص 459.

(91) المصدر نفسه، ج 3، ص 462.

(92) انظر: رد أبي الطيب القروي: في: ابن بسام الشتريني، ص 469 - 470، وانظر: رد ابن مسعدة، في: فوزي سعد عيسى، محقق، رسائل ومقامات أندلسية (الإسكندرية: منشأة المعارف، 1989)، ص 128 و 131 - 132.

(93) انظر رد أبي الطيب القروي، في: المصدر نفسه، ج 3، ص 472.

(94) انظر رد ابن الدودين، في: المصدر نفسه، ج 3، ص 464، ورد أبي الطيب القروي (ص 469 - 485)، ورد ابن عباس (ص 485 - 490)، وعن هذه الفكرة التكفيرية لابن غرسية، انظر: أبو بكر يحيى بن محمد الجزار السرقسطي، روضة المحاسن وعمدة المحاسن، ديوان أبي بكر يحيى بن محمد المعروف بـ «الجزار السرقسطي»؛ وفصول من كتابه بادرة العصر وفائدة المصير، صنعة أبي عبد الله محمد بن عبد الله بن مطروح السرقسطي؛ تحقيق ودراسة منجد مصطفى بهجت (بغداد: المجمع العلمي العراقي، 1988)، ص 174 - 175.

(95) انظر: رد ابن مسعدة، في: فوزي سعد عيسى، الشعر الأندلسي في عصر الموحدين (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1979)، ص 130 - 131 و 146، قصيدة 172.

على الرغم من تَشَعُّبِ مَسَارَاتِ هذه المُفاضلات العِزْقِيَّة - ما بين الأنساب والأحساب والعادات والأزياء والأذواق، والمِلل والنحل، ممَّا لا يتسع المقام لاستقصائه بالتفصيل والتحليل، فإن ما يسترعي الانتباه فيها هو أنها منازل أدبية، يقودها أعجمي أندلسي مع العرب، بلسانهم وبيانهم اللذين تضلع منهما وانطبع، بما جعل نفسه (الأثمارة بالسوء)، تُطَوِّعُ له أن ينقل المعركة في الأندلس من قعقة السيوف إلى صرير الحروف، ولا غرو في ذلك ما دام التعريب في الأندلس قد بصم - بسرعة - جميع مكونات شعبها، حتى الذين لم يستسلموا عقديًا تسموا بالمستعربين فكريًا وثقافيًا، بل فاض فيها التعريب خارج حدودها، منسبًا في الممالك النصرانية المجاورة، فما بالك بأبناء المسلمين من الشعب الأندلسي؟ ولعل من المفارقات الطريفة في هذا الصدد أن أكابر شُعُوبِيي الأندلس هم - في الوقت ذاته - أفضل سَدَنَةِ العربية وخدمتها، ومثال ذلك ابن سِيَدَةَ المُشار إليه آفًا، ف«لا يُعْلَمُ بالأندلس أشد اعتناءً من هذا الرجل باللغة ولا أعظم تواليف»⁽⁹⁶⁾. وابن غرسية نفسه «من عجائب دهره، وغرائب عصره، إن كان نصابه في العجمية، فقد شهدت له رسالته المشهورة بالتمكن من أعنة العربية»⁽⁹⁷⁾.

وهو في ضوء هذا يقول:

إِنَّ أَضْلِي كَمَا عَلِمْتَ وَلَكِنْ لِّسَانِي أَعَزُّ مِنْ سَحْبَانٍ⁽⁹⁸⁾

هكذا تتأطر رسالته والردود عليها في صلب أدبية المفاضلات، على الرغم من احتدام نزعتها: الشعوبية العجمية والقومية العربية، فكانت أغلب الردود على ابن غرسية تستنكر عليه أن يطاول العرب في عروبة اللسان، ويصاولها بسلح البيان، معتبرة أن في ذلك كفرًا لِمَتَّةِ تَثْقِيفِهِ وتعريبه على يديها، حيث يقرعه ابن من الله القَرَوِي: «ألم تربك فينا - (كذا!) - وليدًا؟ ألم تتخذك لها تليدًا؟ ألم تعتن بتخريجك وتدريبك؟ أما أنطقك بعد العجمة، أما أسلقتك

(96) ابن سعيد المغربي، ج 2، ص 211.

(97) المصدر نفسه، ج 2، ص 328.

(98) المصدر نفسه، ص 328.

عقب اللكنة؟ حتى إذا اشتدَّ كاهلك، وقويَّ ساعدك، أخذتْ تُطاولُها بأرسانها، وتُقاوِلُها بِلِسانِها، وتُناضِلُها بِسَهاِمِها، وتُهاطِلُها بِرِهاِمِها... أحيِنَ فَكَّتْ أَشْرَكَ... باهَلَّتْها بِحُسامِها، وَجَاهَضَتْها بِكلامِها، وَرَمَيْتْها بِسَهاِمِها، عن قوس هي نَبَعْتُها، وعن هَضْبَةٍ هي قَلْعَتُها؟:

أعلمه الرماية كل يوم فلما اشتد ساعده رمانِي⁽⁹⁹⁾

على الإيقاع ذاته عزف ابن مسعدة معقِّباً بأن ابن غرسيه ما دام شعوبيّاً حاقداً على العرب... «بعدما قعد (منهم مقاعد للسمع)، فتَفَقَّهَ بِلِسانِهم، وَتَفَوَّهَ بِكلامِهم، وَنَقَّهَ مِنْ أَفْهامِهم، وَأَهْلَلَ بِشَعارِهم، وَتَمَثَّلَ بِأشعارِهم»⁽¹⁰⁰⁾، كان الأوْلَى به أَنْ يُفاضِلَهم بِلِسانِه: «هَلَّا رَتَقْتَ بِفِطانتِكَ، وَنَطَقْتَ بِعُجمَتِكَ وَرِطانتِكَ... فقاوَلْتَ العَرَبَ بِلِسانِ هامان، وناضَلْتُها بِطمْطمة ميخائيل ورومان»⁽¹⁰¹⁾.

في أي حال، فإن أصحاب الردود على ابن غرسيه لم يخفوا رغبتهم في الانتقام الجسدي من كفرانه نعمة تعرُّبه وتأدُّبه، مُلبِّسين ذلك المَنزَع ثوباً دينيًّا، باعتبار أنه تجاوز الشعوبية وكفران الأيادي العربية عليه، إلى الكفر الديني، ولكن ما دام الولاة الذين هم أصحاب السلطة التنفيذية، لم يرفعوا بذلك رأساً، فإنه لم يكن أمامهم إلا مواجهة القلم بالقلم، وقرع الحُجَّةَ بالحُجَّة، ولا سيما أن معترك البلاغة هو ميدان فروسيَّتِهم، فكيف يتحداهم الدخلاء المتهكِّون حرمة؟ فخطبه ابن الدودين: «أخسأ... أو ما علمتَ أَنَّك إنما... قَلَمْتَ شَباباً أَقلامك لا ضِطْلامك، وَحَبَّرْتَ بِحَبْرِكَ لذهاب خيرِكَ، وَمَشَقْتَ في قرطاسك لَمَشَقِ رَأْسِكَ، فما حقيقة جوابك، على خطل صوابك، إلا سَلْبُك من إهابك، وصلبك على بابك، لو كان بالحضرة أقيال... فأقسمُ بياري النسم، وناشر الأمم، من رفات الرَّمم، لأَصَيِّرَنَّ عَلَيْكَ.... عِزَّ البِساط، أَضيقَ من سَمِّ الخياط... وَأَخْلَدَنَّكَ سَمّاً عابِراً، وَمَثَلًا سائِراً»⁽¹⁰²⁾.

(99) انظر: رد أبي الطيب بن من الله القروي، في: ابن بسام الشتريني، ج 3، ص 470.

(100) عيسى، الشعر الأندلسي، ص 131.

(101) المصدر نفسه، ص 132.

(102) ابن بسام الشتريني، ج 3، ص 464، وإلى هذا المنحى تتجه أيضاً قصيدة ابن عباس في

ردّه (ص 491).

غير بعيد عن هذا النَّفْس السَّجَالِي يجعلنا ابن مسعدة أمام أجواء الملاحم الحربية، على الرغم من أن الملحمة هنا أدبية، مهددا خصومه الشعوبيين: «ثم نُرْسِلُ عَلَيْكُمْ خَيْلَ الْبَيَانِ شُرْبًا غِرَاءًا، وَنَبْعُثُهَا مَلَا حَمَ تَنْسِي الْكِلَابَ وَمَلْهُمَا وَبُعَاثًا، وَتَنْقُضُ مَا غَزَلْتَ أُمَّكَ الْوَرْهَاءَ بَعْدَ قُوَّةٍ أَنْكَانَا... أَشَدُّ حَيَازِمَكَ لِلْمُنَاقِشِ، وَاجْذُذْ جَرَامِيكَ عَنِ الْمُنَاهِشِ، فَعَلَى أَهْلِهَا دَلَّتْ بَرَاقِشُ»⁽¹⁰³⁾.

الحقيقة أن السلاح الفَتَّاك الذي استُخدم في هذه الملحمة المُفاضلاتية، هجومًا ودفاعًا، هو سلاح الصَّبِغ الصَّرْفِيَّة التي كان كلُّ واحد من فرسان المبارزة يُعَبِّثُهَا بالدلالة المرغوبة، ويُفْرِغُهَا مِنَ المَرْهُوبَةِ، متراشقين بها، في جَدَلِ الْمَنَاقِبِ وَالْمَثَالِبِ، وإذا كان لابن غرسية فضل السبق في استخدام سلاح الصرف، عبر الإكثار من توظيف الصفة المشبهة «فعل» وغيرها سلاحيًا ذا حدين، يمدح به قومه العجم إثباتًا، ويذم به خصومه العرب نفياً، فإن الرادين عليه اتبعوا معه تقنية يمكن أن نسميها صرف الصرف عن دلالة الإيجابية إلى دلالة السلبية، بحسب ما يلائم منطق النقائض؛ ففي الوقت الذي يتبجح ابن غرسية بأن قومه «هَمُّ الصُّهْبِ الشُّهْبِ»، ليسوا بِعُزْبٍ ذَوِي أَيْتُقٍ جُزْبٍ»⁽¹⁰⁴⁾، يردُّ عليه ابن الدودين بأنهم «الصَّهْبُ السَّبَالُ»، من ولغ الدم، وشرب الأبوَال»⁽¹⁰⁵⁾.

ثم يتلاعب بدلالاتها ابن من الله القروي: «هَاتِ أَرِنَا مَفَاخِرَكَ، تُرِكَ مَسَاخِرَكَ، أَنْتَ صَاحِبُ (الشَّهْبِ الصَّهْبِ)، وَالسَّنَةُ شُهْبَاءُ، وَالجَّهَامُ صُهْبَاءُ، كَذَلِكَ أَنْتُمْ لَا خَيْرَ وَلَا مِيزَ... لَيْسَ لِلسَّخَاءِ بِالرُّومِيَةِ اسْمٌ، وَلَا لِلْفَوَاءِ بِالْعَجْمِيَةِ رِسْمٌ». وبعدها يعث بصفات العجم، يؤسِّس لها بدائل عربية: «أَيْنَ أَنْتَ مِنَ الشُّمْرِ الْقَمَرِ، الْبَيْضِ غُرَّرًا وَصِفَاحًا، الشُّودِ طُرَّرًا وَأَوْضَاحًا، الدُّعْجِ عِيُونًا وَرَمَاحًا، الْبَلَجِ وَجُوهًا وَسَمَاحًا»؟⁽¹⁰⁶⁾.

حين يصف ابن غرسية قومه بأنهم: «مُجْدٌ نَجْدٌ بُهْمٌ، لَا رُعَاةَ شَوِيهَاتٍ

(103) عيسى، رسائل، ص 134.

(104) ابن بسام الشتريني، ج 3، ص 458.

(105) المصدر نفسه، ص 464.

(106) المصدر نفسه، ج 3، ص 470.

ولا بِهِمْ»⁽¹⁰⁷⁾، وبأنهم «من القُدَم المُلس الأدم»⁽¹⁰⁸⁾، «بُضْر ضُبِر»....، «شُمُخْ بُذُخْ»⁽¹⁰⁹⁾، «وُضُخْ رُجَحْ»، «جُمُح طُمَح»⁽¹¹⁰⁾، «حُلُم عُلُم»⁽¹¹¹⁾، يَتَّبِع مناقضوه هذا الحشد من الصيغ الصرفية، ليصرفوها إلى غير ما أراد لها من الدلالات: «الوضح الرجح - في نظر ابن الدودين - رُحُجُ الأكفال، وُضُخْ كذوات الحِجَال»، وكذلك: «العُلُم الحُلُم، والجُمُح الطُمَح»، فكلُّ منها يُفرغها من معناها الذي يخدم الخصم، ويعبئها بحُمولة قذحية سالبة ذات صبغة «أثَوِيَّة» في الأغلب⁽¹¹²⁾.

غير بعيد عن ذلك يلتقط القروي وصف «المُلس» عند ابن غرسية، ليعطيه معنى الضعف والأنوثة: «مُلس لُمَس، لا تُغَيِّرُونَ، ولا تَغَارُونَ، ولا تُمَنَعُونَ، ولا تُمَتَّنِعُونَ....، قد لانت جلودكم، ونهدت نُهودكم، واحمرت خدودكم، تخلقون اللَّحَى والشَّوَارِبَ... وتُعَفُّونَ الجَمَمَ، وتُوقِرُونَ اللَّمَمَ... والعرب تَذُمُّ بالدَّعَةِ وتهْجُو بالسَّعَةِ، وتفْخَرُ بالجلَادَةِ، وتَبْجَحُ بالصَّلَادَةِ، فإنْ فاخَرْتَهُمْ بغير الطعام والشراب، ولكنْ بالطَّعَانِ والضَّرَابِ»⁽¹¹³⁾.

بعد صرف هذه الصيغ عن دلالاتها الإيجابية بالنسبة إلى المولدين، يَصْرِفُهَا الرَّادُونَ على ابن غرسية إلى العرب بحمولة إيجابية، مثل صنيع ابن الدودين، حين اعتبر أن منظومة القيم التي يحلي بها ابن غرسية قومه هي منظومة مزورة، يجب أن تسترد للعرب أصحابها الحقيقيين: «أَمَّا وَضَفُكَ قَوْمَكَ أَنَّهُمْ مُجَدُّ نُجَدُّ، شُمُخْ بُذُخْ، عُرُقُ غُرُقُ، فَهَيْهَاتَ هَيْهَاتَ ذَلِكَ مِنْهُمْ، تِلْكَ صِفَاتُ قَوْمِنَا الْعَرَبِ، ذَوِي الْأَنْسَابِ وَالْأَحْسَابِ، وَالْعُلُومِ وَالْحُلُومِ، أُولِي

(107) ابن بسام الشتريني، ص 458.

(108) المصدر نفسه، ص 459.

(109) المصدر نفسه، ص 460.

(110) المصدر نفسه، ص 461.

(111) المصدر نفسه، ص 462.

(112) المصدر نفسه، ص 464 - 465، وانظر: رد ابن مسعدة، في: عيسى، رسائل، ص 161.

(113) انظر: رد ابن من الله القروي، في: المصدر نفسه، ج 3، ص 471، وانظر تصريف ابن

مسعدة للملس، في: عيسى، رسائل، ص 162.

اللسن، والبيان واللمح، والإسهاب في الصواب، والحكمة وفصل الخطاب،
فرسان العرب، وأرباب القباب...»⁽¹¹⁴⁾.

على ذكر الطعان والضراب، يعتبر الرّادون على ابن غرسيه، أنه لم يناع
العرب بلاغتهم فحسب، بل منظومتهم القيمية، مثل الشجاعة والفروسية، وهنا
يقول له ابن منّ الله القروي: «أما الخيل، فسامح العرب برُكوبها ووثوبها، وخلّ
بينهم وبين عُيوبها، فلا حَقَّ لك ولا لأصحابك فيها، عليكم بالبرّادين المحذفة،
والكوادن الموكفة، الخيلُ حُرْتُ العرب وحصادُها، وعدتها وأزصادُها، ليست
أمة من سائر الأمم الأعجمية تنازعها ذلك، ولا تدافعها عنه، تُسمّيها بأسمائها،
وتنسبها إلى آبائها، وتعرفها بأصواتها، وتؤثرها بأقواتها، وإنك لتعلم أنّ خيلهم
أشهر من ملوككم أسماء وألقابًا، وأظهر من نسائكم أنسابًا وأعقابًا..»⁽¹¹⁵⁾.

مجمل القول هنا أن رسالة ابن غرسيه، والبقايا الموجودة من الردود
عليها، تفتح آفاقًا واسعة للدراسة المقارنة، في جوانب متعددة من مناقب الأمم
ومثالبها، ائتلافًا واختلافًا، إلا أننا اكتفينا بهذه الإلماعات المُركّزة على الأبعاد
الألصق بما هو أدبي في هذه المفاضلات العرقية، والمماحكات القومية.

ثالثًا: العرب والبربر: تنازع الأخلاق والأعراق

ربما تكون ثنائية العرب والبربر أكثر الثنائيات الإثنية حساسية في الثقافة
الأندلسية، وفي ثقافة الغرب الإسلامي عمومًا، وهذا ما يتطلب جرعة عالية من
الموضوعية في تناولها، لأنها غالبًا ما يتنازعها انحياز كل من الأقلام الأندلسية
والمغربية إلى عُذوتها، حتى أصبحت «النفرة» بين العُدوتين مُسلّمة بدهية⁽¹¹⁶⁾،

(114) المصدر نفسه، ج 3، ص 468.

(115) انظر: ردّ ابن منّ الله القروي: ابن بسام الشتريني، ج 3، ص 475، وانظر أيضًا: رد ابن

مسعدة، في: عيسى، رسائل، ص 160 - 161.

(116) انظر في شأن تحكّم هذه النفرة: لسان الدين محمد بن عبد الله بن الخطيب، تاريخ إسبانية
الإسلامية أو كتاب أعمال الإعلام في من بوع قبل الاحتلام من ملوك الإسلام، تحقيق وتعليق أ. ليفي
بروفنسال (بيروت: دار المكشوف، 1956)، ص 227.

إضافة إلى ما يدور في فلكها من مصطلحات الكراهية والعداوة والبغضاء والحسد، التي تتبادل الضفتان - عبر ناموس المد والجزر - تهمة البداية بها من قبل هذه العدو أو تلك⁽¹¹⁷⁾.

ما دام البعد العرقي هو خلفية «المفاضلات في الأدب الأندلسي» عبر هذا المبحث، فإن مدار الأمر هنا لن يتمحضر لسجال العدوتين الذي تناولناه في بعده المكاني سابقاً، وإنما سينصبّ البحث على سجال العدوتين أدبيّاً، داخل الأندلس أو خارجها، ما دامت الأندلس تُمثّل طرفاً في المفاضلة فاعلاً، أو مفعولاً به، الذي نستشفه - مبدئياً - أن العرب والبربر بينهما كثير من التشابه، يفسّر سرعة الانسجام بينهما في فتح الأندلس، وفي سرعة استجابة البربر لمُدّ التغريب المُرافق للفتوحات الإسلامية. كما أن ذلك التشابه يفسر - من ناحية أخرى - كثرة الخلاف داخل الأثنيّين، وبين بعضهما مع بعض، لأن كلا منهما لا يخرج في ذلك عن طبعه المُتّسِم بالحرارة والحدة والعزة وإباء الضيم وقوة العصبية القبلية.

من مؤشرات بواكير هذا الانسجام أن فاتح الأندلس الأول طارق بن زياد، وجنده المنتمي - في أغليته - إلى البربر، لم يجد اغضاضة في تسمية أول سور يقيمونه على العدو الأندلسية في جبل طارق بسور العرب⁽¹¹⁸⁾، إضافة إلى أنه في خطبته - إن صحت نسبتها إليه - يقول: «إن أمير المؤمنين.... ابتعثكم عُزْبَانَا... على إحدى الروايتين، أو «عزبانًا» بالزاي، على الرواية الأخرى⁽¹¹⁹⁾.

يقول ابن حيان القرطبي - مؤرخاً للحظة ونقطة الفتح الإسلامي: إن بحر الزقاق «كان منه دخول العرب، أيام فتحهم لهذه الأصقاع»⁽¹²⁰⁾.

على كل حال، تتردد ثنائية العرب والبربر في أدبيات القوم، وإن كانت تختزل أحياناً في الأندلسي والبربري، وكأن هناك شعباً أندلسياً مستقلاً، وهناك

(117) المقري، نفح الطيب، ج 6، ص 228.

(118) ابن عذارى المراكشي، ج 2، ص 13.

(119) المقري، نفح الطيب، ج 1، ص 112.

(120) مفاخر البربر، دراسة وتحقيق عبد القادر بوباية (الرباط: دار أبي رقراق، 2005)، ص 147.

مكوّنًا مميزًا اسمه البربر، فعندما ثار يحيى بن علي الحمودي، المقتول في عام 427هـ/ 1036م، على عمه القاسم المغتال في عام 431هـ/ 1040م، اجتمع عليه الفريقان: الأندلس والبرابرة من أهل قرطبة وأعمالها خاصة⁽¹²¹⁾.

حين يصف الأمير عبد الله بن بلقين الصنهاجي، المخلوع (483هـ/ 1094م) بناء غرناطة على أنقاض إلبيرة، في عهد ذويه من آل زيري يقول: «تَوَلَّى كُلُّ امْرِئٍ مِنْهُمْ إِقَامَةَ دَارِهِ، مِنْ أُنْدَلُسٍ وَبِرْبَرٍ»⁽¹²²⁾.

كذلك المقتدر بن هود، حين استردَّ بَرْبَشْتَر (457هـ/ 1065م)، كان جيشه «مقدمته من شداد البربر، وغيرهم من أبطال الأندلس»⁽¹²³⁾، وقد استمرت هذه الثنائية في خطابات الأندلسيين، مكرسة ثنائية العرب: الأندلس، والبربر: المغرب، على ألسنة الشقندي وابن سعيد وغيرهما.

هذا مع أن الكُتَّاب الأندلسيين، ذوي النزعة العروبية، يجعلون لبعض حواضر الأندلس مفاخر باحتلال العرب إياها، ويعتبرون ذلك سر إبداعها، وجوهر عبقرية المكان فيها، فابن بسام يُحَلِّي قرطبة، قائلاً: «وبالجملة فأكثر أهل بلاد هذا الأفق أشراف، عربُ المشرق افتتحوها، وسادات أجناد الشام والعراق نزلوها، فبقي النسل فيها بكل إقليم، على عرق كريم، فلا يكاد بلد منها يخلو من كاتب ماهر، وشاعر قاهر»⁽¹²⁴⁾.

كذلك إشبيلية في نظره أيضًا، ف «بهذا الأفق نَزَلَ جُنْدُ حِمص من المشرق، فسميت حمص، ولما كانت دار الأعزة والأكابر، ثابت فيها الخواطر، وصارت مجمعاً لصوب العقول وذوب العلوم، وميداني فرسان المنشور والمنظوم، لا سيما في أول المائة الخامسة من الهجرة، حين فرح كل حزب بما لديه، وغلب كل رئيس على ما في يديه، بعد الدولة العامرية....

(121) ابن بسام الشترني، ج 1، ص 300.

(122) كتاب التبيان للأمير عبد الله بن بلقين آخر أمراء بني زيري بغرناطة، حقق المخطوط وقدم له أمين توفيق الطيبي، سلسلة المعتمد بن عباد للتاريخ الأندلسي ومصادره؛ 5 (الرباط: منشورات عكاظ، [1995])، ص 161.

(123) ابن بسام الشترني، ج 3، ص 122.

(124) المصدر نفسه، ج 1، ص 19.

فاشتمل هذا القطر الغربي لأول تلك المدة على بيتي حَسَب، وجمهوري أدب: مملكتان من لَحْم وتجييب، مَصْرَتًا بلاده، وأكثرتا رواده، فأتاه العلم من كل فج عميق، وتبارى العلماء من بين سابق ومسبق، وكلما نشأ من هذين البيتين أمير كان للعلم أطلب، وفي أهله أرغب، والسلطان سوق يجلب إليه، ما ينفق لديه»⁽¹²⁵⁾.

استمر هذا التوجه حتى ابن الخطيب في أواخر الدولة الأندلسية، حيث يُحَلِّي غرناطة، قائلًا: «ورأيت أن هذه الحضرة التي لا خفاء لما وَفَّرَ الله من أسباب إشارها، وأراده من جلال مقدارها، جعلها ثغر الإسلام، ومتبوأ الأعلام، قَبِيل رسول الله عليه أفضل الصلاة والسلام، نزلها العرب الكرام - عند دخولهم - مُخْتَطِئِينَ، وَمُنْقَطِعِينَ، فَعَمَرُوا وَأَوْلَدُوا، وَأَبْتَنُوا المآثرَ وَخَلَدُوا»⁽¹²⁶⁾.

على الرغم من أننا أشرنا - قبل قليل - إلى اشتراك الأندلس والبربر في بناء غرناطة على أنقاض البيرة، بإشراف آل زيري، فإن ابن الخطيب يتجاهل دور هذه الأسرة البربرية في غرناطة في مقتبسه الأنف، مؤسسًا لذلك - ربما - بكلمتي: «مختطين، منقطعين»، وكأنه يعني أن آل زيري وغيرهم من أسر البربر غير البلديين القدماء، جاءوا الأندلس وافدين طلبًا للأجر أو الثراء أو الملك أو الجاه، ولكنهم لم يأتوها برسوم الانقطاع، لأن وطن هؤلاء في العدو الأخرى سيبقى مرجعهم الأخير، كلما ضاقت بهم الأندلس أو ضاقوا بها، وهذا ما طبقه زاوي بن زيري بن منادي الصنهاجي نفسه، حين رأى شراسة الأندلسيين في منازعته إمارته في غرناطة، في خضم الفتنة الكبرى في إثر سقوط الخلافة الأموية، إذ رأى أن لا مستقبل له هناك على الرغم من انتصاره الحالي عليهم، فقال لذويه: «وقد علمتُ أنَّ هذا يكونُ دأبهم أبدًا، وإنَّ كُنَّا قد مُنِحْنَا الظفرَ في أول صَفْقَةٍ، لم نأمنْهم على أنفسنا وديارنا كلَّ حين، وهم إن قُتِلَ منهم واحدٌ خَلَفَهُ ألفٌ، مع ميلِ جَنَسِهِم من الرعايا إليهم، فتكونُ الزيادةُ منهم، والنقصانُ

(125) ابن بسام الشتريني، ج 2، ص 3.

(126) ابن الخطيب، الإحاطة، مج 1، ص 84.

منا، ولا يموتُ لنا نحن أحدٌ ونُخلفُه أبدًا»⁽¹²⁷⁾. قاده هذا التحليل إلى الهجرة نحو القيروان، موطن أسرته الحقيقي، في عام 416هـ/1025م.

إذا كانت الثورات البربرية المتوالية في الأندلس منذ عام 123هـ/741م في عهد الولاة العرب، محكومة بذهنية المفاضلة، إذا فسرت بأنها انتفاضة المغبون، الزاعم بأنه يستحق الأفضل، ضد المهيمن، المعتقد أنه الأولى والأفضل، فإن ما يعيننا من تلك الصراعات الدامية هو ما خلفته من أصداء الحروف لا أصداء السيوف، إلا أننا مطالبون منهجيًا بأن نرسم في عجالة تصورًا لمسار العلاقة بين الطائفتين، حيث يبدو أن العصبية العرقية لم تكن هي المحرك الأساس لصراعاتهما⁽¹²⁸⁾، بقدر ما كانت المصالح المتغيرة سيدة العوامل المتحكمة في طقس هذه العلاقة مدًا وجزرًا. لقد أخذ أمراء بني أمية يتعاملون مع بربر العدوتين، باعتبارهم عنصر توازن ديموغرافي ضد العرب في الأندلس، وعنصر قمع سياسي، ورأس الحربة العسكرية في جيوشهم، حتى ضد البربر أنفسهم، وهذا ما اعتمده عبد الرحمن الداخل، حين استغل خؤولته البربرية لتصفية منائيه من العرب⁽¹²⁹⁾، وتابعه فيه عبد الرحمن الناصر، حين أقصى العنصر العربي سياسيًا وعسكريًا، كبتًا لمنافسته في الحكم، ووضع ثقته عسكريًا وإداريًا في يد مواليه الصقالبة الذين تكثّر بهم، وبوأهم أعلى المناصب، إخمالًا للعرب⁽¹³⁰⁾، إضافة إلى استفادته من قدرات البربر القتالية، باستقدامهم

(127) كتاب التبيان، ص 63.

(128) امحمد بن عبد، جوانب من الواقع الأندلسي في القرن الخامس الهجري (تطوان: المعهد الجامعي للبحث العلمي، 1987)، ص 9 - 84. انظر: الفصل الأول.

(129) أخبار مجموعة في فتح الأندلس وذكر أمرائها والحروب الواقعة بينهم، دراسة وتقديم وتحقيق وتعليق محمد زينهم محمد عزب (القاهرة: دار الفرجاني، 1994)، ص 95 و97، حيث يقدر مساعده من البربر أحيانًا بـ 70 ألفًا، انظر أيضًا: ص 107 - 108.

(130) أبو مروان حيان بن خلف القرطبي بن حيان، المقتبس، اعتنى بنشره ب. شالميتا، بالتعاون لضبطه وتحقيقه مع ف. كروينطي [وآخ.]. ج 5 (مدريد: المعهد الإسباني العربي للثقافة، 1979)، ج 5، ص 435 - 439: حتى «أغاظ الأحرار بإقامة الأندال كنجدة الخيري، وأصحابه الأوغاد، فقلّده عسكره وفوّض إليه جليل أمره».

من العدو، مرتزقة في جيشه. وكان يتجنب في الأغلب أشرافهم، لأنهم يشاركون العرب - المغضوب عليهم - في الطموح السياسي. وهكذا «لم يستخدم من البربر إلا أراذلهم وعبدانهم في أشائهم....، موقعا عليهم اسم الطنجيين، مقتصرًا بهم على أدنى الملاحق، قاصرًا لهم على أقل المراتب، مُصَرِّفًا لهم في أشق الخدمة»⁽¹³¹⁾.

إذا كان الحَكَمُ المستنصر قد بدأ عهده متوجسًا من تأثير هؤلاء الطنجيين في هوية الجيش الأندلسي، وعاداته العسكرية⁽¹³²⁾، حتى أمر بإخراق سرج عدوية، رأى أحد جنوده يستخدمها، إمعانًا في الردع، فإن هذا الاعتزاز بالتفوق الحضاري للأندلس على بر العدو، سرعان ما تحول - عند الحَكَمِ المستنصر نفسه - إلى انبهار بالمهارات الفروسية لدى هؤلاء، بعدما اختك بهم في قتاله للثائر الإدريسي الحسن بن كنون في المغرب، ثم حين هاجر إليه هذا الثائر مدعنا مع بعض أتباعه، «فاستَبَلَّ تخفيفهم في مراكبهم، وانكماشهم في ثقلهم، ورأى أن أخذهم بذلك أليقُ بصناعتهم، وأزفُقُ بخيولهم، وكان يُشرف عليهم من دار الرُخام، يتطلّع إلى فرسان البربر إذا تحرَّكوا لِلْعِب، شاخصًا يقول لمن حوله: انظروا إلى انطباع هؤلاء القوم على خيولهم فكأنهم الذين عناهم الشاعر بقوله:

فكَأَنَّهُا وُلِدَتْ قِيَامًا تَخْتَهُمْ وَكَأَنَّهُمْ وُلِدُوا عَلَى صَهَوَاتِهَا

ما أعجب انقيادها لهم، كأنما تفهم كلامهم!»⁽¹³³⁾

أما المنصور ابن أبي عامر، المتحكم - بعد المستنصر - في ابنه هشام المضعوف (ت 403هـ/ 1013م)، فقد «أذل قبائل العرب بإجازة البرابر، وأخمل بهم أولئك الأعلام الأكابر، فإنه قاومهم بأضدادهم، واستكثر من أعدادهم، حتى تغلبوا على الجمهور، وسلبوا منهم الظهور، ووثبوا عليهم

(131) أبو مروان حيان بن خلف القرطبي بن حيان، المقتبس في أخبار بلد الأندلس، تحقيق عبد الرحمن علي الحجي، المكتبة الأندلسية؛ 4 (بيروت: دار الثقافة، 1965)، ج 4، ص 190.

(132) ابن حيان، المقتبس (1965)، ج 4، ص 190.

(133) المصدر نفسه (1965)، ج 4، ص 192 - 193 - بتصرف.

الوثوب المشهور، الذي أعاد الأندلس قفراً يباباً، وملأها وحشاً وذئاباً، وأعراها من الأمان، برهة من الزمان»⁽¹³⁴⁾.

هكذا ظلت روح المفاضلة العرقية سارية في نسق هذه الحوادث، وتمظهراتها السياسية والحضارية، حتى آلت إلى «الانفجار الكبير» الذي يسميه بعضهم الفتنة البربرية أو فتنة البربر، معتبراً أنهم من تَوَلَّى كِبَرَهَا⁽¹³⁵⁾، ويسميه بعضهم فتنة قرطبة، باعتبارها مدار الحوادث ومسرحها، وجميع ساكتها شركاء في المسؤولية عنها⁽¹³⁶⁾، وأحياناً تنسب إلى الطرفين معاً مقاسمة⁽¹³⁷⁾، بينما يسميها آخرون فتنة ابن عبد الجبار، وهو محمد بن هشام (ت 400هـ/ 1010م)، أحد أحفاد عبد الرحمن الناصر، وأحد الْمُتَزَعِّمِينَ لها⁽¹³⁸⁾، هذا في الوقت الذي يسميها صاعد الأندلسي، والحميدي، ومؤلف مفاخر البربر بالفتنة هكذا، من دون نسبة إلى أي طرف⁽¹³⁹⁾.

خلال هذه الفتنة احتدم عدااء الأندلسيين للبربر، حتى في نفوس أشباه الخلفاء الأمويين المتصارعين على بقايا ملكهم المُتَدَاعِي، بمن فيهم المستعين: سليمان بن الحكم بن سليمان بن الناصر، المقتول في عام 407هـ/ 1025م، في غمرات الفتنة التي امتطى أمواجها للوصول إلى العرش، ولو على أشلاء قومه، وأنقاض عاصمتهم، فقد صرخ متضجراً من موالاته للبربر في ثورتهم المشتركة:

فَوَا عَجَبًا مِنْ عِبْشِيٍّ مُمْلِكٍ بِرَغْمِ الْعَوَالِي وَالْمَعَالِي تَبْرَرًا!

(134) أبو العباس أحمد بن محمد المقرئ، أزهار الرياض في أخبار القاضي عياض، تحقيق سعيد أحمد أعراب ومحمد بن تاويت الطنجي (الرباط: اللجنة المشتركة لنشر التراث الإسلامي بين حكومة المملكة المغربية وحكومة دولة الإمارات العربية المتحدة، [د. ت.]]، ج 5، ص 110.

(135) مفاخر البربر، ص 137، ونقلًا عن: ابن حزم، جمهرة أنساب العرب، ص 187، وانظر: ابن بسم الشتريني، ج 1، ص 35، وابن الزبير، ق 3، ص 20.

(136) ابن الزبير، ق 3، ص 88 «الفتنة التي يشير إليها هي الفتنة القرطبية أو البربرية».

(137) ابن بسم الشتريني، ج 1، ص 28، «الفتنة الحادثة بين البرابر وأهلها».

(138) ابن عذارى المراكشي، ج 3، ص 76.

(139) الأندلسي، ص 156، 164، 169، 171، 192، 199، 204، والحميدي، ص 255،

315، 346 و373، ومفاخر البربر، ص 126 - 127.

فلو أَنَّ أَمْرِي بِالْخِيَارِ بَدَّدْتُهُمْ وَحَاكَمْتُهُمْ لِلسَّيْفِ حُكْمًا مُحَرَّرًا
فَإِمَّا حَيَاةٌ تُسَلِّدُ بِفَقْدِهِمْ وَإِمَّا حِمَامٌ لَا تَرَى فِيهِ مَا يُرَى⁽¹⁴⁰⁾

شاركه في هذا التأفف خليفة أموي آخر هو المُرْتَضَى: عبد الرحمن بن محمد، أحد حفدة الناصر، المتهافتين على عرش خلافتهم المتناهب بين أيدي ثوار هذه الفتنة، فصرخ، قبل أن يُغتال في عام 406هـ/ 1015م:

لَقَدْ بَلَغَ الْبَرَبْرُ فِينَا بِنَا مَا أَفْسَدَ الْأَحْوَالَ وَالنَّظْمَا
...فُؤُومُوا بِنَا فِي شَأْنِهِمْ قَوْمَةٌ تُزِيلُ عَنَّا الْعَارَ وَالرَّغْمَا
إِمَّا بِهَا نَمْلِكُ أَوْ لَا نَرَى مَا يَزِجُّ الطَّرْفُ بِهِ أَعْمَى⁽¹⁴¹⁾

على الرغم من تناقض الرجلين في تنافسهما على الكرسي، فقد كان كل منهما يستعين بالبربر على الآخر، لأن البربر كانت مواقفهم دائماً مع من تهبُّ له ريحُ الغلبة، كما أن أشباه الخلفاء يومئذ كانوا مستعدين للتحالف - حتى مع الشيطان - من أجل الوصول إلى الكرسي، ولذلك نستشعر في نغمة كل منهما أن تحالفه مع البربر واستقواء كل منهما بهم على الآخر، جاء وليد الضرورة، إلا أن التخلص منهم يبقى قضية حياة أو موت بالنسبة إلى كل منهما أيضاً.

لما انكشف غبار تلك الفتنة، مع مطلع المئة الخامسة، عن فراغ نهائي في خلافة المسلمين في الأندلس، وتناهب زعمائها ما تحت أيديهم من البلاد، فاستقل كل منهم بإقليم... كان للطائفتين: العرب والبربر، دولهما المتجاورة، المتنافرة حيناً والمتناصرة حيناً آخر، فاشتهرت من إمارات البربر: إمارة بني زيري في غرناطة (403 - 483هـ/ 1013 - 1090م)، وإمارة بني رزين في السهلة (403 - 483هـ/ 1013 - 1090م)، وإمارة بني برزال في قرمونة (404 - 459هـ/ 1014 - 1067م)، وإمارة بني ذي النون في طليطلة (427 - 487هـ/ 1035 - 1094م)....

(140) المقرئ، نفع الطيب، ج 1، ص 403، وقد قال المقرئ: إنه «كان من أعظم أسباب فناء دولة المستعين أنه قال هذه الأبيات».

(141) المصدر نفسه، ج 1، ص 405.

أما من دول الطوائف العربية فاشتهرت إمارات بني هود في سرقسطة (400 - 536 هـ / 1010 - 1141 م)، وبني الأفطس في بطليوس (413 - 485 هـ / 1022 - 1094 م)، وبني عباد في إشبيلية (414 - 484 هـ / 1023 - 1091 م)، وبني القاسم في البونت (421 - 497 هـ / 1030 - 1104 م)، وبني جهور في قرطبة (422 - 463 هـ / 1031 - 1070 م) وبني صمادح في المرية (443 - 484 هـ / 1051 - 1091 م).....

إذا كانت هذه الأصداء كلها تعزف على وتر المفاضلات في المواقع السياسية والوقائع العسكرية المتشعبة بظلال عرقية واضحة، فإن أهم معيار وضعه الأندلسيون للتفاضل، بين الأفراد والجماعات، هو الرصيد المعرفي والإبداعي، وذلك ما دشنه ابن حزم في رسالته المعروفة في فضل الأندلس التي ردَّ بها على أهل العُدوة الأفريقية «تونس»، وتابعه تلميذه صاعد الأندلسي، الذي صنف طبقات الأمم على كثرتها في طبقتين أساسيتين: طبقة عُنيَت بالعلم، وأخرى غير متعلمة، معتبرًا العلم أهم فوارق الطبقات والأمم⁽¹⁴²⁾. ثم تابعهما الشقندي في رسالته المتأطرة - بعمق - في سياق المفاضلة العرقية بين العرب والبربر، حين اكتشف الأمير الموحد الذي تناظرَ أمامه الشقندي، وأبو يحيى بن المعلم الطنجي، أن مدار المناظرة الشفاهية بين الرجلين يتمحور حول المفاضلة بين العرب والبربر، حيث استنطق ضمير الأندلسي، قائلًا: «أتريد أن تقول: كون أهل برنا عرب، وأهل بركم بربر»؟⁽¹⁴³⁾.

اقترح عليهما إثر ذلك أن يتجاوزا المُلاسنات الشفوية الذاهبة جُفاءً، إلى تخليد كل منهما مآثر بَرِّه كتابةً وتأليفًا، وهكذا ضاعت الرسالة المغربية، وخلدت الرسالة الأندلسية التي انطلق فيها الشقندي من المفاضلة السياسية بين حكام العدوتين، معتبرًا أن البرَّ المغربي إذا كان يفخر بحكم الموحدين، فإن للأندلس ملوكها الذين كانوا جمال الأرض في حياتهم، ثم أصبحوا بعد موتهم «جمال الكتب والسير»، متبجحًا بما كان لهم - في ذواتهم - من تضلع

(142) الأندلسي، ص 39.

(143) المقري، نفع الطيب، ج 1، ص 186.

في المعارف والآداب، واحتضان لذويها، وتشجيع لسوقها، مقارنةً بينهم وبين حكام العُدوة البربر، في العهد المرابطي خصوصًا، تجنبًا لغضب الموحدين، مركزًا على سقوت البرغواطيين حاكم سبتة الذي قضى عليه المرابطون (471هـ/ 1078م)، وعلى يوسف بن تاشفين، حيث سخر صراحة من مستواه المعرفي، في مجال اللغة العربية وأدبها خصوصًا⁽¹⁴⁴⁾.

بعد ذلك يندفع في المفاضلة العلمية والإبداعية، مُعَدِّدًا علماء الأندلس في مختلف الحقول، وشعراءها المبدعين، مستعرضًا نماذج مما تفردت به عبقرياتهم النزاعة إلى التميز، متبعاً - في استعراضه هؤلاء وهؤلاء - أسلوب الاستفهام التعجيزي بإيجاد المثل في العدو الأخرى، مردداً: هل لكم في الفقه مثل....؟ وهل لكم في الحفظ مثل...؟ وهل لكم في حفاظ اللغة...؟ وهل لكم في النحو؟... وهل لكم في علم النجوم والفلسفة؟... وهل لكم في....؟⁽¹⁴⁵⁾.

على الرغم من هذا الشلال المتدفق من الأسئلة الاستعراضية الإنكارية والتعجيزية، لم يذكر من علماء بر العدو ولا شعرائها إلا مثلاً يتيماً: «فبالله إلا ما أخبرتني مَنْ شاعركم الذي تقابلون به شاعراً ممن ذكرت، لا أعرف لكم أشهر ذكراً، ولا أضخم شعراً من أبي العباس الجراوي، وأولى لكم أن تجحدوا فخره، وتنسوا ذكره»⁽¹⁴⁶⁾.

أخيراً ينتهي إلى الفروسية باعتبارها أهم ما يميز البربر والعرب معاً، إضافة إلى كرم النفس، وشمائل الرياسة، ضارباً أمثلة من فرسان الأندلس وفضلائها، مغنياً أي مثال مقابل في بر العدو⁽¹⁴⁷⁾، حتى ينتهي إلى المفاضلات المكانية،

(144) الحقيقة أن تنقينا قادنا إلى شذرات تؤكد أن يوسف ابن تاشفين لم يكن بهذا المستوى الذي قدمه به الشقندي، حيث كان ينشئ بعض كتبه بخط يده، أو إملائه، انظر: كتاب التبيان، ص 156 - 157 و168، وابن الخطيب، الحلل الموشية، ص 43.

(145) المقرئ، نفع الطيب، ج 1، ص 93 - 94 وما بعدها.

(146) المصدر نفسه، ج 1، ص 209 - 210.

(147) المصدر نفسه، ص 210 - 211.

التي سبق أن توقفنا عندها آنفاً، والتي لا يعيننا منها في سياق هذه المفاضلة بين معارف العريقتين العربية والبربرية سوى ما اندرج في حديث الشقندي عن مزايا إشيلية من مفاضلة طريفة بين توافر أدوات الموسيقى والطرب فيها، في مقابل شح مثلها في بر العدو⁽¹⁴⁸⁾.

إذا كان صاعد الأندلسي أدرج البربر ضمن «طبقة الأمم التي لم تعن بالعلوم»، والتي «خصها الله عز وجل بالطغيان والجهل، وعمها بالعدوان والظلم»⁽¹⁴⁹⁾، فإن مؤلف كتاب مفاخر البربر حاول ألا يخرج عن نطاق هذه المفاضلة المعرفية، متبنيًا مذهب الأندلسيين في اعتماد العلم جوهر الإنسان، ومقياس التفاضل، أكثر من النسب وغيره من الأبعاد العرَضية. ونظرًا إلى ضياع رسالة ابن المعلم الطنجي، المناقضة لرسالة الشقندي السابقة، فإن ابن شريفة يفترض - من دون دليل واضح - أن مؤلف مفاخر البربر قد استفاد منها⁽¹⁵⁰⁾.

في كل حال، تضمّن هذا الكتاب «سبعًا وسبعين ترجمة لفقهاء وعلماء ومؤرخين ومتصوفين من البربر سواء الموجودون (كذا؟) بالأندلس أو المقيمين ببلاد المغرب أو المشرق، ويتوزعون كما يلي:

أ. المقيمون بالأندلس، وعددهم أربعة عشر علمًا.

ب. القاطنون ببلاد المغرب، وعددهم واحد وستون علمًا.

ج. الموجودون ببلاد المشرق اثنان فقط»⁽¹⁵¹⁾.

ما دام هذا العدد لا يرقى إلى مستوى ينافس أعداد علماء الأندلس الذين تعج بهم كتب التراجم والمعاجم الكثيرة، فإننا - لكي نرفع السهم العلمي للبربر، في إطار هذه المنافسة العرقية المعرفية - سنعتمد على نتائج دراسة

(148) المقري، نفع الطيب، ج 1، ص 213.

(149) الأندلسي، ص 40 و 42 - 43.

(150) محمد بن شريفة، «من منافرات العدوتين: نص جديد»، مجلة كلية الآداب والعلوم

الإنسانية (الرباط)، العدد 1 (1977)، ص 10.

(151) مفاخر البربر، ص 66.

معاصرة عن البربر في الأندلس، رصدت - في المجال الثقافي - مئة وثمانية علماء منصوبًا على بربريتهم⁽¹⁵²⁾.

ما دام الإطار الزمني لهذه اللائحة محصورًا بين بداية القرن الثاني إلى بداية القرن الخامس الهجريين، فإن القرون المتبقية من عمر الدولة الأندلسية يفترض أن ترفع هذه اللائحة إلى أضعافها، خصوصًا إذا لاحظنا أن نمو أعداد العلماء تناسب طرديًا مع التقدم في إطارها الزمني الأنف، بحسب الطبقات الخمس التي صنف فيها محمد حقي هؤلاء الأعلام، فيتدرجون من عالم واحد في الطبقة الأولى، إلى ثمانية في الطبقة الثانية، إلى سبعة عشر في الطبقة الثالثة، إلى 36 في الطبقة الرابعة، إلى 46 في الطبقة الخامسة والأخيرة⁽¹⁵³⁾.

كانت الخلاصة التي توصلت إليها هذه الدراسة في هذا المنحى، هي أن المشاركة العلمية للبربر في الأندلس «جاءت متأخرة نسبيًا، ذلك أنها لم تنطلق فعليًا إلا في منتصف القرن 3هـ/ 9م، وكان المصامدة رواد الحركة العلمية البربرية في الأندلس، بينما كان الزناتيون أكثر العناصر مشاركة، كما أن بربر قرطبة والشعر الأوسط وكورة مورور أكثر العناصر اهتمامًا بالعلم»⁽¹⁵⁴⁾.

هنا لا بد من أن أشير إلى أن هذا العدد الكبير من علماء البربر الأندلسيين، هو رصيد ينضاف إلى حساب العرب في منافستهم مع البربر، ولا سيما من المنظور الأندلسي الذي أصبح - مع تقدم الزمن - يؤمن بوحدة الشعب الأندلسي، غير مفرق بين بربري أو مولد أو عربي، في مقابل العنصر المغربي الذي يعمم عليه النسبة البربرية، وحتى لو كانت فيه مكونات عربية، ومن هنا تصبح الثنائية عربي - بربري محددة مكانيًا بحسب العدوتين، وقد صاغ ابن سعيد الأندلسي هذه المسألة في شكل قانون نهائي عنده، حيث قال: «ولا نطالب في هذا البر بما صنعناه في الأندلس، فأهل الأندلس إما عرب، أو

(152) محمد حقي، البربر في الأندلس، المكتبة التاريخية (الدار البيضاء: شركة النشر والتوزيع-

المدارس، 2001)، ص 241.

(153) المصدر نفسه، ص 243.

(154) المصدر نفسه، ص 316.

متعربون، قد توارثوا قوامَ اللسان، وحافظوا عليه، وأهل بر العدو إما بربر، أو مُتَبَرِّرون⁽¹⁵⁵⁾.

في ضوء هذا القانون كان الشقندي يفخر على بربر العدو بكل أمراء الأندلس وعلمائها وشعرائها، معتبراً الأندلسية تساوي العروبة، بغض النظر عن الأصول العرقية البعيدة لعناصرها المختلفة التي انصهرت جميع مكوناتها عبر سيرورتها التاريخية في الانتماءين: الأندلسي والعربي، حتى أنه عدَّ أمراء بني ذي النون، وبني الأفطس البربريين ضمن «الملوك العربية»⁽¹⁵⁶⁾.

في المقابل يرون الأدارسة الهاشميين بربراً تقريباً، إذ فرَّ جُدْهم من العباسيين «فوقعوا ببلاد أفريقية، ثم رفضتهم آفاقها إلى طرف بلاد البربر، فنكحوا إليهم، وتبربروا معهم»⁽¹⁵⁷⁾.

أنا أعتقد - في كل حال - أن آل ذي النون وآل الأفطس لا يزعجهم إدخال الشقندي لهم في العرب، على الرغم من بربرية أصولهم المأثورة، فال ذي النون ينتمون إلى قبيلة هواره نسباً⁽¹⁵⁸⁾، وإلى حمير بالحلف⁽¹⁵⁹⁾، أما بنو الأفطس، فذكر ابن حيان أن عميد أسرتهم عبد الله بن مسلمة (ت 437هـ/1045م) كان رجلاً من مكناسة، ثم أفضى الأمر لابنه محمد الملقب بالمظفر (ت 460هـ/1068م)، «ومن النادر الغريب انتماؤهم في تجيب، وبهذه النسبة مدحه الشعراء، إلى آخر وقته، ومنهم ابن شرف القيرواني، مُزَامِنُه وفاة، حيث يقول:

يا مِلِكًا أُمِسْتُ تَجِيبُ به تَحْسُدُ قَحْطَانَ عَلَيْهَا نِزَار
لولاك لم تَشْرُفْ مَعْدُ بها جَلَّ أَبُو ذَرٍّ فَجَلَّتْ غِفَار⁽¹⁶⁰⁾

كما حلَّى الشاعرُ نفسه دولةَ بني زيري بالنسب الحميري، في صدر مؤلفه

(155) المقري، أزهار الرياض، ج 1، ص 30.

(156) المقري، نفع الطيب، ج 1، ص 190.

(157) ابن بسام الشتريني، ج 1، ص 35.

(158) أحمد، ص 500.

(159) ابن حيان، المقتبس (1937)، ج 3، ص 18.

(160) ابن بسام الشتريني، ج 2، ص 379.

أبكار الأفكار، واصفًا إياها بـ «المملكة الشامخة الحميرية»⁽¹⁶¹⁾. ومدحهم بذلك أيضًا بَلَدِيَّةُ الحِصْرِيِّ القِرواني الكفيف (ت 488هـ/ 1095م):

مَنَادِيَّةٌ أَنَسَابُهَا حِمِيرِيَّةٌ مُتَوَجِّعَةٌ بِالمَجْدِ قَبْلَ العَمَائِمِ⁽¹⁶²⁾

وبالحميرية مدح ابن زيدون (463هـ/ 1071م) أبا بكر المظفر بن الأفطس:

تَقِيلُ فِي العِزِّ مَنْ حِمِيرٍ مَقَاوِلَ عَزُّوا جَمِيعَ الأَمَمِ⁽¹⁶³⁾

بذلك النسب أيضًا مدح ابن عبدون (529هـ/ 1135م) المتوكل: عمر بن الأفطس:

مَنْ مَجْدُهُ خَصَّ قَحْطَانَا، وَأَنْعَمُهُ عَمَّتْ رَيْبَعَةٌ وَالْحَمْرَاءُ مِنْ مُضَرٍ
بَسِيفُهُ أَتَشَاشٌ سَيْفٌ جَدُّهُ يَمْنَا لَا سَيْفَ وَهَرَزِ المَحْدُودِ بِالتَّقَرِّ⁽¹⁶⁴⁾

بغض النظر عن الجدل البيزنطي الدائر - عبر التاريخ - في شأن نسب البربر، فإننا نعتقد أن النسب انتماء وجداني وثقافي، أكثر مما هو سلالي، وبربر الأندلس اندمجوا في المحيط الأندلسي المتعرب، فما عاد مادحهم يجدون غضاضة في التبجح بعروبيتهم، وحتى شعراء البربر أصبحوا يفخرون بعروبة أصولهم، فيزيد بن خالد الطنبلي يقول:

أَيُّهَا السَّائِلُ عَنْ أَصُولِنَا قَيْسُ عَيْلَانَ بَنِي العِزِّ الأوَّلُ
وَلَنَا الفَخْرُ بِقَيْسٍ إِنَّهُ جَدُّنَا الأَكْبَرُ فَكَأُكَ الإِبِلِ⁽¹⁶⁵⁾

يوافق هذا الصوت البربري المتمشيت بانتماؤه العربي، صوت آخر من عرب الأندلس، ينبعث من معمعان الفتنة الكبرى، عازفًا على وتر وحدة الأصل

(161) ابن بسام الشتريني، ج 4، ص 109.

(162) المصدر نفسه، ج 4، ص 179.

(163) المصدر نفسه، ج 1، ص 247.

(164) المصدر نفسه، ج 2، ص 409.

(165) جمعة شيخة، الفن والحروب وأثرها في الشعر الأندلسي: (من سقوط الخلافة ق 5 هـ/

11 م. إلى سقوط غرناطة ق 9 هـ/ 5 م.)، تقديم محمد الطالبي، 3 في مج (تونس: المطبعة المغاربية،

1994)، ج 1، ص 20.

العربي بين العرب والبربر، تأليفاً للقلوب، وتهديئةً للخواطر، مُتَّهِمَا بعضَ الأيادي الخفية الساعية إلى تأجيج الفتنة - بلا مبرر - بين الأخوين:

ألا أيها الساعي لفُرْقَةٍ بَيْنَنَا أَلَا قَفْ هَذَاكَ اللَّهُ سُبُلَ الْأَطْيَابِ
فَأَقْسِمُ إِنَّا وَالْبَرَابِرُ إِخْوَةٌ نَمَانَا وَهُمْ جَدُّ كَرِيمِ الْمَذَاهِبِ⁽¹⁶⁶⁾

أما القسطلي، فعلى الرغم من بربريته، فإنه يُرضي ممدوحه العامري بالتشفي بهزيمة بني جلدته من البربر، حين هزم المنصور العامري زيري بن عطية، فيقول:

لَيْسَ صَدِئَتْ أَلْبَابُ قَوْمٍ يَبْغِيهِمْ فَسَيْفُ الْهُدَى مِنْ رَاخَتِكَ صَقِيلُ
وإنْ يَحْيَى «فِيهِمْ» بَغْيُ جَالُوتَ جَدِّهِمْ فَأُحْجَارُ دَاوُدَ لَدَيْكَ مُثُولُ⁽¹⁶⁷⁾

في مقابل هذه الأصوات المُعَرِّبة للبربر، نجد أصواتاً أندلسية لا تقبل إلحاقهم نسباً إلا باليهود، بحسب ما درج عليه ابن عمار، إذ يقول - مهتناً بني عباد بهزيمة باديس بن حبوس (ت 465هـ/ 1073م)، أمام المظفر بن المعتضد:

يَهُودًا وَكَانَتْ بَرَبْرًا فَانْتَضَى الظُّبَا وَأَنْبَهُهُمْ مِنْهَا بِالْسِنَةِ لُدًّا⁽¹⁶⁸⁾
وَيْلُحُ الْمُعْتَضِدُ عَلَى هَذَا الْمَعْنَى فِي رَأْيِهِ الْمَشْهُورَةِ:

شَقِيتُ بِسَيْفِكَ أُمَّةً لَمْ تَغْتَقِدْ إِلَّا الْيَهُودَ وَإِنْ تَسَمَّتْ بَرَبْرًا⁽¹⁶⁹⁾

إذا لم يرض ابن عمار للبربر نسباً غير نسب اليهود، المتشبع بالعقيدة، ربما بسبب علاقة آل زيري في غرناطة يومها بابن النخيلة اليهودي، المقتول في عام

(166) جمعة شيخة، الفتن والحروب وأثرها في الشعر الأندلسي، ص 20.

(167) مفاخر البربر، ص 122. وتكمل نقص البيت الثاني من قصيدة «يتيمة الدهر» لأبي منصور

عبد الملك بن محمد الثعالبي، ج 1، ص 191.

(168) أبو نصر الفتح بن محمد بن عبيد الله بن خاقان، قلائد العقيان ومحاسن الأعيان، حققه

وعلق عليه حسين يوسف خربوش، ج 4 (عمان: مكتبة المنار، 1989)، ص 265.

(169) المصدر نفسه، ج 2، ص 283.

459هـ/1067م، فإن السمسير: خلف بن فرج الإلبيري لم يقبل حتى انتماءهم
لآدم أبي البشرية جمعاء، أُخْرِى أَنْ يَرْضَى بِغُرُوبِهِمْ⁽¹⁷⁰⁾.

نظرًا إلى أن هذه الأصوات الأندلسية كانت متأثرة بأجواء الفتنة القرطبية،
بعد فراغ الخلافة، وما تلاها من استقطابات بين دويلات الطوائف، فإننا ما نكاد
نتجاوز إلى عصري المرابطين والموحدين، حتى نجد البربر يتأثلون من جديد
على ألسنة الشعراء الأندلسيين في أصلاب العرب العاربة والمُستَغْرَبَةِ، ما بين
حمير وقيس عيلان، على الرغم من تأكيد ابن حزم على أن «هذا كله باطل،
لا شَكَّ فيه، فما عَلِمَ النَّسَّابُونَ لَقَيْسَ عَيْلَانَ ابْنًا اسْمُهُ بَرٌّ أَصْلًا، ولا كان لحمير
طريق إلى البربر»⁽¹⁷¹⁾.

هكذا ما عاد هناك فارق كبير بين المعتمد بن عباد اللخمي، ويوسف بن
تاشفين اللمتوني، إذ يقول فيهما ابن وهبون يوم الزلاقة (479هـ/1086م):

نَمِي فِي حَمِيرٍ وَنَمَثَكَ لَحْمٌ وَتَلَكَ وَشَائِجٌ فِيهَا التَّحَامُ⁽¹⁷²⁾

ويمدح أبو عامر بن أبي الأصبغ بن أرقم المزدليين اللمتونيين، بقوله:

خَيْرُ التَّبَاعِ وَالْأَذْوَاءِ مَنْ يَمَنُ الْعَالِيْنَ عَلَى الْآفَاقِ وَالْمَلَلِ
يُسَوِّدُ فِي آخِرِ الْأَعْصَارِ آخِرُهُمْ وَسَادَ أَوَّلُهُمْ فِي الْأَعْصَرِ الْأَوَّلِ⁽¹⁷³⁾

لعل الطامة الكبرى تتمثل في القفز بالنسب التاشفيني إلى صميم
قريش، حيث تفرد ابن خفاجة - بحسب علمي - بإضفاء القرشية على
ممدوحه: إبراهيم وتميم ابني يوسف، أميرَي الأندلس، ربما تأسيسًا لشرعية
إمامتهما، بحسب ما يُفهم من قوله في إبراهيم، أمير شرق الأندلس، حتى عام
515هـ/1121م:

إِمَامٌ تَدَانَى رَأْفَةً وَسَمًا بِهِ إِلَى الْمَجْدِ بَيْتٌ طَاوَلَ النَّجْمَ أَرْوَعُ

(170) انظر بيتين في: المقرئ، نفع الطيب، ج 3، ص 412.

(171) مفاخر البربر، ص 186.

(172) ابن بسام الشتريني، ج 2، ص 157.

(173) المصدر نفسه، ج 3، ص 258.

جَلِيٍّ وَفِي بَطْحَاءٍ مَكَّةَ حَنَّةٌ إِلَيْهِ وَلِلْبَيْتِ الْحَرَامِ تَطَلُّعُ
تَرَى لِقُرَيْشٍ فِيهِ بَرْقٌ مَخِيلَةٌ يَلُوحُ وَعِزًّا لِلْخَلِيفَةِ يَنْزَعُ⁽¹⁷⁴⁾

وقوله في تميم أمير غرناطة (ت 520هـ / 1026م):

إِمَامٌ فِي الذُّوَابَةِ مِنْ قُرَيْشٍ وَحَسْبُ الْمَجْدِ مَنْ عُوِدَ صَلِيبُ⁽¹⁷⁵⁾

إذا كان المرابطون لم تؤثر عنهم دعوى انتماء صريح إلى النسب العربي، أخرى القُرَشِي، فإن الشعراء ما كانوا ليجرأوا على وصفهم بذلك لولا إدراكهم مطابقتها هوى في نفوسهم، ولا سيما في مقام المذح والاستجداء. وإذا كان الشعراء «في كل واد يهيمون»⁽¹⁷⁶⁾، ويمكن أن يذهب بهم التزلف في كل مذهب، فإن المعتمد بن عباد، وهو الأديب الأريب، المتمرس بمواضع المخاطبات الملكية، ما كان ليصف يوسف ابن تاشفين في رسالة رسمية بـ «سيد حمير، وملكها الأكبر»⁽¹⁷⁷⁾، لولا إدراكه توافق ذلك مع اعتقاد المخاطب.

خلافًا للمرابطين، جاهر الموحدون بنسبهم العربي، إذ انتمى زعيمهم الروحي محمد بن تومرت (ت 524هـ / 1129م) إلى آل البيت الطاهرين⁽¹⁷⁸⁾، بينما اعتزى زعيمهم السياسي «الزماني»: عبد المؤمن بن علي (558هـ / 1162م) إلى المحدث المضري من قيس عيلان، فكان إذا ذكرت «كومية» يقول: «لست منهم وإنما نحن قيس عيلان بن مضر.... ولكومية علينا حق الولادة بينهم والمنشأ فيهم... وهكذا.... أولاده وأولاد أولاده ينسبون إلى قيس عيلان، وبهذا استجاز الخطباء أن يقولوا إذا ذكروه بعد ابن تومرت: قسيمه رضي الله عنه في النسب الكريم»⁽¹⁷⁹⁾.

(174) ابن خفاجة، ص 89.

(175) المصدر نفسه، ص 92، 109 و 295.

(176) القرآن الكريم، «سورة الشعراء»، الآية 225.

(177) ابن الخطيب، الحلل الموشية، ص 46.

(178) المراكشي، ص 126، وابن الخطيب، الحلل الموشية، ص 103، مع ملاحظة أن الأخير

عرض سلسلة آبائه بأسماء عربية، من دون «تومرت» أخرى غيره.

(179) المصدر نفسه، ص 139.

لم يكن الخطباء وحدهم من درجوا على ذلك، بل الشعراء أيضًا، إذ امتدحه بذلك النسب أبو عبد الله الرصافي، فقال :

إِذَا تَأَلَّقَ قَيْسِيًّا أَهَابَ بِهِ إِلَى شَفَى مِنْ مُضَاعِ الدِّينِ مَوْثُورٌ⁽¹⁸⁰⁾

بل إن عبد المؤمن نفسه حين استنفر العرب الهلاليين للغزو والجهاد في الأندلس، عَزَفَ على وترِ القَرَابَةِ، ليحرك مفاعيل الجينات في دماء هؤلاء، كما نفخ في ضميرهم الديني باسم الجهاد:

بَنِي الْعَمِّ مِنْ عَلَيَا هِلَالِ بْنِ عَامِرٍ وَمَا جَمَعَتْ مِنْ بَاسِلٍ وَابْنِ بَاسِلٍ
تَعَالَوْا فَقَدْ شُدَّتْ إِلَى الْغَزْوِ نِيَّةٌ عَوَاقِبُهَا مَقْصُورَةٌ بِالْأَوَائِلِ⁽¹⁸¹⁾

بلغ اعتزاز الموحِّدين بِغُرُوبَتِهِمْ دَرَجَةً جَعَلَتْ أبا يوسف بن عبد المؤمن (ت 595 هـ / 1199 م) يَنكَلُ بأبي الوليد ابن رشد، شريكه في تاريخ الوفاة، لأنه - من بين أسباب أخرى - قال عن الزرافة، في شرحه لكتاب الحيوان، لأرسطو: «وقد رأيتها عند ملك البربر...»⁽¹⁸²⁾.

لم يتعامل معه بالأريحية التي تعامل بها الأمير الموحد مع أبي الوليد الشقندي، حين تناظر مع أبي يحيى بن المعلم الطنجي ببلاطه، فاستتج الأمير أن الشقندي يدندن في مفاضلته على عروبة الأندلس، وبربرية العدو، فوجَّههما لتدوين أفكارهما كتابة، باعتبار ذلك أجدى وأبقى، كما أسلفنا.

لعل هذا الانتماء الوجداني - بغض النظر عن صحته في التاريخ أو عدمها - هو خير دليل على انتصار العرب - بالمفهوم الثقافي لا العرقي - في جدل الهويات داخل الأندلس، فمن الصعب أن يتخَلَّى البربري، أو غيره، عن نسبه، إلى نسب آخر، إلا إذا اعتقد أفضليته، وذلك هو مناط هذه المقاربة، ولا يشوش على هذا

(180) المراكشي، ص 154.

(181) المصدر نفسه، ص 158.

(182) المصدر نفسه، ص 218، وانظر: أبو العباس أحمد بن أحمد بن عبد الله الغبريني، عنوان الدراية فيمن عرف من العلماء في المائة السابعة ببجاية، حققه وعلق عليه عادل نويهض، ط 2 (بيروت: دار الآفاق الجديدة، 1979)، ص 209.

التصور ما ذهب إليه الأستاذ محمد حقي في تفسير تقمص البربر للأنساب العربية بـ «أن الموقف السلبي الذي اتَّخَذَ من النسب البربري، قد جعل أصحابه يَخْجُلُونَ من ذِكْرِ نسبهم، ويحاولون إخفاءه، والالتحاق بأنساب عربية»⁽¹⁸³⁾.

في كل حال يبقى البُعد النفسي والثقافي هو الحاسم في الانتماء إلى أي هوية، وإلى العروبة بصفة خاصة، لأن العرب المستعربة - بعد اكتساب هذه الهوية - توافرت لهم شروط حضارية متعددة، جعلتهم أكثر عروبة من العرب العاربة الذين توافرت لهم شروط حضارية نقيضة، سهلت تأثير العجمة في ألسنهم.

ما دامت اللغة محدِّداً أساسياً في الهويات، فإن العروبة والبربرية - في أصلهما - صفتان لغويتان، أكثر من كونهما عرقيتين، فالإعراب يوحى بالفصاحة، والبربرية توحى بالعجمة، وكل منهما يستمد قوّته من سُلْطة المُحيط، وهيمنة العنصر الأقوى. وفي ضوء هذا صاغ ابن سعيد قانونه المذكور أعلاه: «فأهل الأندلس: إمّا عرب أو مُتَعَرِّبُونَ...، وأهل بَرِّ العُدوة: إمّا بربر أو مُتَبَرِّبُونَ»، وقد وظف ابن شهيد البُعد اللغوي للبربرية، في قوله واصفاً محبوبه:

يَدْعُو بِلُكْنَةِ بَرْبَرِيٍّ لَمْ يَزَلْ يَسْتَفُّ بِالصَّخْرَاءِ حَبَّ بَرْبَرِهِ⁽¹⁸⁴⁾

على هذا الوتر عزف أيضاً ابن الخطيب في أكثر من موضع، إذ يقول:

مَاذَا لَقِينَا بِمَاغُوسٍ مِنَ اللَّغَطِ لَيْلًا وَمِنْ خَرَسِ الْأَجْرَاسِ وَالشَّرِطِ
وَمِنْ لُغَاتِ حَوَالِينَا مُبَرَّبَرَةٍ كَأَنَّا بِيَلَادِ الزَّنْجِ وَالنَّبَطِ⁽¹⁸⁵⁾

في سلا - عنده - «تشهد بالسجية البربرية الأصوات واللغات»⁽¹⁸⁶⁾، وفاس معاشِرها «باللغات المختلفة لاحنة»⁽¹⁸⁷⁾.

(183) حقي، ص 146 بتصرف تقتضيه أحكام الإعراب.

(184) ابن بسام الشتريني، ج 1، ص 131.

(185) لسان الدين محمد بن عبد الله بن الخطيب، ربحانة الكتاب ونجعة المتاب، حقق نصه

ووضع مقدمته وحواشيه محمد عبد الله عنان، 2 ج (القاهرة: مكتبة الخانجي، 1981)، ص 267.

(186) المصدر نفسه، ص 358.

(187) المصدر نفسه، ص 512.

نالَ هذا التَّبرُّرُ حتى ذوي الأصول العربية، بحسب هيمنة المحيط والعنصر، مثلما حدث للحموديين الأدارسة، إذ يسخر ابن الخطيب من لكثة علي بن حمود (408هـ/1017م)، عندما عَقَّبَ على قوله لحظة قتله المستعين الأموي (407هـ/1016م): «لا يقتل الزلطان إلا الزلطان»⁽¹⁸⁸⁾، وكذلك صاحب الحلل الموشية، حين يؤكد حميرية صنهاجة، مُعَقِّبًا بقوله: «وإنما تبررت ألسنتهم لمجاورتهم البربر، وكونهم معهم، ولمصاهرتهم إياهم»⁽¹⁸⁹⁾.

إذا كانت بيئة النشأة، وسلطة المحيط والجوار، مدعاة لبربرة وتعجيم العرب الأقحاح هكذا، فإنها - في الوقت ذاته، وبالمناطق نفسه - عوامل لتغريب البربر والعجم، خصوصًا في الأندلس، ولا سيما أن قوة التغريب تستمد هيمنتها من تلبسها بالعقيدة الإسلامية، باعتبار العربية وعاء الدين الإسلامي الذي يصعب تفريغها منها، أو تفريغها منه.

هكذا وجدت في العُدوة المغربية قصة مع أبي علي الشلويني، توازي القصة السابقة لأبي علي القالي مع بر العدو الأندلسية، إذ ساقَتْ هذه القصة «الشلويين»، أحد أكابر شيوخ الأندلس في اللغة والنحو، إلى مسجد في ضاحية باب دكالة، في مراكش، حيث صادف أبا موسى عيسى بن عبد العزيز بن يَلْبَخْت الجُرُولي البربري، جالسًا بين طلابه، «مبتذل الملبس... على زيِّ ذَوِي المِهَن من برابرة البوادي... يتكلم في بعض أبواب العربية بضبط قوانينها، وتقيد مسائلها، وإحكام أصولها، بما لا عهد لأبي علي بمثله، فُبْهَتْ عند ذلك، وسُقِطَ في يَدِهِ، وقال: إذا كان مثل هذا الموضع الخامل الذي لا يكاد يُؤْبَهُ له، ولا يُعَدُّ من كبار المَجَالِس، لكونه في أخريات البلد، ينتصب للتدريس فيه مثل هذا البربري، البعيد - في بادئ الرأي - عن التكلم، فضلًا عن هذا الاستبحار في النحو، فما الظن بالمجالس المحتفلة، والمساجد المشهورة التي يَغْتَنِي بها وبمدرسيتها وُلاَةُ الأمر، ويعظم فيها الحفل، ويجتمع إليها أكابر طلبة العلم؟! هذا بلدٌ لا أَسْوَدُ فيه بعِلْمِي، فانكفأ للحين من ذلك الموضع، ولم يحل

(188) ابن الخطيب، الإحاطة، مج 4، ص 274.

(189) ابن الخطيب، الحلل الموشية، ص 19.

بمراكش، ولا حضر بمجلس من مجالس أساتذها، وعاد إلى بلده: إشبيلية مقضياً العجب مما شاهده»⁽¹⁹⁰⁾.

على الرغم من هذا التَّعَرُّبِ العميق، في الوسط البربري، نجد أبا الحسن العشبي، يردُّ على أبي المطرف ابن عميرة المخزومي الأندلسي، قائلاً: «وكيف وأنت ربحانة قريش، التَّثَّثَ عليك بطحاؤها، واقتَثَ آثارَكَ فَصَحَاؤُهَا، وعُرِفَتْ بك طرُقُ البلاغة وأنحَاؤُهَا، وأنا وما أنا؟! نسبٌ في البرابر عريق، وسبب من التعليم لا ممتد ولا وثيق، درجُت حيثُ جفأُ الطباع، وجفأ التكلف من الانطباع، والقساوةُ يَلِينُ الصَّخْرُ وما تَلِينُ، والغباوةُ يَبِينُ الصَّبحُ، وما تَبِينُ»⁽¹⁹¹⁾.

على الرغم من هذه اللفتات الواصفة لعجمة البربر، فإن هؤلاء لم يكتفوا بمنازعة العرب «الأندلس» أنسابهم، بل نازعوههم حتى فصاحتهم، متخذين سلطة محيط الجوار الإسباني مرتكز سخريتهم المزدوجة من عقيدة الأندلسيين وزيههم ولغتهم، وهو ما يعني القذف بالمسخ الحضاري، والتخلي عن ثوابت الهوية: ديناً وزياً وخلقاً ولغة، وقد تولَّى كَثْرَ هذه النزعة صاحب طرفة الظريف، حين يقول ساخرًا من الأندلسيين، فيعض الظواهر اللهجية، مثل إبدال القاف كافًا، والإسراف في الإمالة إلى فعيل: «فما يُتَرَجَّى من قومٍ تَغَيَّرَتْ أَلْسِنَتُهُمْ وأَقْوَالُهُمْ، وَتَبَدَّلَتْ سِيرُهُمْ وأَحْوَالُهُمْ، يَرَوْنَ الخطأ صوابًا، والمأثمَ ثوابًا....، لا فَرْقَ عندهم بين الفلك والفلق، ولا بين الملك والملق، والحبك والحبق، والشرك والشرق، والدرك والدرق، قد رجع سلامهم سليماً، وكلامهم كليماً، فقس على ذلك تصب... ومن غريب ما اتفق لي... أني مررت بإمام يصلي بالناس وهو يقرأ ﴿قل أعوذ برب الناس﴾»⁽¹⁹²⁾:

قَدْ بَدَّلَ الْوُسُواسَ بِالْوُسُويسِ وَكَذَلِكَ الْعَخَّاسُ بِالْخَخِيسِ

(190) أبو عبد الله محمد بن عبد الملك المراكشي، الذيل والتكملة لكتابي الموصول والصلة، 2 ج، تقديم وتحقيق وتعليق محمد بن شريفة (الرباط: أكاديمية المملكة المغربية، 1984)، السفر الثامن، ج 1، ص 249.

(191) ابن عبد الملك المراكشي، ص 206 - 207.

(192) القرآن الكريم، «سورة الناس»، الآية 1.

وكذلك بَدَلْ آيَةً فِي آيَةٍ حَتَّى يُؤْشِرَ فِي صُدُورِ النَّبِيِّ (193)

ربما يكون هذا الإسراف في الإمامة، مَرْدُهُ إلى تأثير عرب الشام الذين كانوا أهم فاتحي الأندلس، والذين لا تزال الإمامة - إلى اليوم - باقية في عقبهم ببلاد الشام.

هكذا يتجلى أن المفاضلة بين العرب والبربر، وإن انطلقت من خلفية عرقية، قد تلونت بألوان ثقافية وحضارية أعمق، مثلت جوهر الأفضلية، أكثر من موازنات الجينات، وقد كان هذا دائماً هو المذهب الأندلسي المعتمد.

رابعاً: الهوية الأندلسية بين النسب والأدب

يُعتبر هذا المبحث - في نظري - خلاصة جدل الهويات، المتأطر ضمن المفاضلات ذات الخلفية العرقية في الأدب الأندلسي، حيث يركز على فن أدبي استحدث هناك، يسمّى: «ما اسمك يا أخا العرب»، وينبني على دعامين: السؤال عن الاسم، والمناداة بأخوة العرب. وتندمج هاتان الدعامتان، حتى لا تكاد تجد اسماً في الأندلس إلا وقد تعرب، وهو ما يعني أن أخوة العرب قد بسطت نفوذها على مختلف الهويات العرقية المتعددة، داخل الفضاء الأندلسي، بل إن نصارى الجوار، الخارجين عن دائرة الدولة الإسلامية في الأندلس، قد شملتهم هذه الظاهرة، «فكثير منهم كانوا يتخذون أسماء وكُنَى عربية، أثبتتها الوثائق المحفوظة، مثل عبد الله، والوليد، وربيع وأبي المنذر» (194).

(193) بن شريفة، «من منافرات العدوتين»، ص 37 - 38. وقد لفتني أنا أن علماء اللغة الأندلسيين قد ألفوا أراجيز، في مخارج الحروف عموماً، كما فعل ابن عطية، ومثل «الارتضاء في الضاء والطاء» لأبي حيان الغرناطي، وأرجوزة أخرى «في الظاء والضاد» أيضاً، لابن مالك، و«الاعتماد في نظائر الضاد» له أيضاً، انظر: تراث الأندلس: تكتشف وتقويم، بإشراف محمد حجي، 2 ج (الدار البيضاء: مؤسسة الملك عبد العزيز آل سعود للدراسات الإسلامية والعلوم الإنسانية؛ 1993)، ج 1: لوائح المؤلفين والمؤلفات، ص 104، فلماذا لم يتعرضوا للحروف التي سخر منها هذا المؤلف؟
(194) محمود علي مكي، «التسامح الإسلامي: الأندلس نموذجاً»، ورقة قدمت إلى: الحضارة الإسلامية في الأندلس ومظاهر التسامح، ص 64.

ما دام ذلك كذلك، فما بالك بالمستعربين المسيحيين⁽¹⁹⁵⁾، واليهود⁽¹⁹⁶⁾،
داخل الأندلس؟

هنا يجب لفت الانتباه إلى مفارقة لم يضعها الدارسون في سياقها، وهي أن حرية انتحال الأسماء العربية التي أباحها مسلمو الأندلس للمسيحيين وغيرهم، داخل دولتهم وخارجها، أصبحت محرمة بالإكراه على أهلها، بعد أن أصبحوا تحت حكم الإسبان المسيحيين⁽¹⁹⁷⁾.

إن تعريب أسماء النصاري واليهود، داخل الأندلس وخارجها، كان إبان الحُكم الإسلامي اختيارًا فرديًا، وحرية شخصية، حتى بالنسبة إلى المسلمين إذا أرادوا الاحتفاظ بأسمائهم الإسبانية، مثل «فيره» و«بشكوال» وغيرهما.

إذا كانت هذه الحرية متاحة داخل الأندلس حتى للأجانب عقيدة ووطنًا، فإنه يصبح من الغريب في هذا السياق، حديث القاضي أسلم بن عبد العزيز، رواية عن أبيه أنه «سُمِّي جماعة من موالي الخلفاء بأسماء العرب، فأنكر ذلك عليهم الأمير عبد الرحمن بن الحكم بفضل أنفته، وأكَّد فيه نَهْيَه»⁽¹⁹⁸⁾.

نفى محمود علي مكي - في تعليقه رقم 186 على هذه الفقرة - اختصاص العرب بأي أسماء دون الموالي، مستدلًا بأن استعراض أسماء هؤلاء لا يوحى بوجود فوارق جوهرية بينها وبين أسماء العرب الخُلص⁽¹⁹⁹⁾.

(195) مكي، ص 65. تحدث عن: ربيع بن زيد، وأصبح بن عبد الله بن نبيل، ومعاوية بن لب، والوليد بن الخيزران.

(196) إبراهيم القادري بوتشيش، «محطات في تاريخ التسامح بين الأديان والشعوب بالأندلس»، ورقة قدمت إلى: الحضارة الإسلامية في الأندلس ومظاهر التسامح، ص 88 - 89، حيث يذكر: جود بن خياط، وجود بن عباس، وأبو جعفر يوسف بن أحمد بن حسداي.

وانظر: جمعة شيخة، «المجتمع الأندلسي بين التعصب والتسامح من خلال المادة الشعرية»، ورقة قدمت إلى: الحضارة الإسلامية في الأندلس ومظاهر التسامح، ص 98 - 99. تتحدث عن شعراء اليهود: نسيم الإسرائيلي، وقسمونة، وإبراهيم بن الفخار، ويسام بن شمعون.... إلخ.

(197) ابن حيان، المقتبس (1979)، ج 2، ص 70.

(198) المصدر نفسه (1979)، ج 2، ص 50.

(199) المصدر نفسه (1979)، ج 2، ص 296 - 297.

أمام هذه المعطيات «لم يكن البربر بعيدين عن هذا التيار، خاصة من كانوا منهم في الأندلس، وقد استخدموا وسائل متنوعة ومتعددة، من أجل تحقيق حلم التعريب، فمن اتخاذ الأسماء العربية، إلى تبني الأصول العربية، والتهافت على الولاء، ثم محاولة تشربُّ العربية من منابعها البدوية الحجازية والنجدية، ثم التعمق في دراستها.... وأغلب سلاسل النسب التي تتوفر عليها من خلال تراجم العلماء، لا نجد ضمنها الأسماء المحلية، إلا في فترات متقدمة، ربما تعود إلى فترة دخول الإسلام إلى شمال أفريقيا، أو على الأقرب فترة الفتح الإسلامي للأندلس، فمن خلال عَيِّنة لأسماء علماء بربر أندلسيين، مكونة من 142 اسمًا، نجد أن اسم محمد يمثل 9.16 ٪ (24 اسمًا) واسم عبد الله وعبيد الله 7.14 ٪ (21 اسمًا)، وتمثل الأسماء الأخرى التي تبدأ بعبد 83.21 ٪ (31 اسمًا) وأحمد 08.14 ٪ (21 اسمًا). وبالمقابل نجد الأسماء التي يفترض أنها محلية لا تمثل إلا 8.2 ٪، وربما بينت لنا هذه الأرقام أن مسألة التعريب على صعيد الأسماء، حققت نجاحًا واسعًا، وقد لعب الإسلام أكبر الأدوار في هذا النجاح، ويتأكد ذلك من خلال غلبة الأسماء التي ترتبط بالإسلام» (200).

هكذا يصبح انصهار مكونات المجتمع الأندلسي المتعددة، في بوتقة التعريب على هذا النحو، مسوّغًا لأن يكون نداء «ما اسمك يا أخا العرب؟»، المرفوع شعارًا لهذا الفن، مُوجَّهًا إلى جميع سكان الأندلس الذين انساقوا مع تيار التعريب عن بكرة أبيهم، باعتبار العروبة انتماء ثقافيًا وحضاريًا، أكثر منها نسبة عرقية.

إلا أن هذا يمكن أن يُفسَّر - أيضًا - بأن صرخة: «ما اسمك يا أخا العرب»، هي إعلان لغربة «الفتى العربي» في متبذه القصي بمحيط أغلب مكوناته أعجمية.

من هنا تكون هذه الصرخة هي محاولة لتأصيل الكيان العربي، المُتَحَلِّل

في هذا المجتمع الذي أصبح شعباً أندلسياً مُعَرَّباً، تحت ظل الخلافة، وسبق أن أشرنا إلى أن عبد الرحمن الناصر، حارب تمايز الكيانات العرقية التي كانت حقولاً خصبة لموجات الثورات على سلطة الدولة المركزية، حتى نجح هو في القضاء عليها. ويمكن تَلَمُّسُ آثار الإشفاق من ضياع السلالة العربية، في صنيع الحَكَم المُستنصر وريث الناصر نفسه، فنلاحظ أنه لم يكن راضياً عن تحليل «النسب العربي» في دوامة الشعب الأندلسي، وحتى لو كان مُعَرَّباً عن بكرة أبيه. إذ كان المستنصر «باحثاً عن الأنساب»، وكان في تعاليقه على الكتب التي يقرأها يُزجِعُ كُلَّ مُؤَلِّفٍ إلى أصله، «وكان قد قيد كثيراً من أنساب بلده، وكَلَّفَ أَهْلَ كُلِّ كُورِ الأندلس أن يُلْحِقُوا كُلَّ عَرَبِيٍّ أُخِمْ لِدِكْرِهِ قَبْلَ ولايته، وأن يُصَحِّحَ نَسَبَهُمْ أَهْلُ المعرفة بذلك، ويردَّ كل ذي نسب إلى نسبه، وفرَّجَ ذلك بالعلم، فتمَّ له من ذلك ما أراد، ونَجَّحَ الله - بكرم قصده - البلاد والعباد»⁽²⁰¹⁾.

مع ذلك، فإن ما أنجز من هذا المشروع العروبي، لم يتجاوز - على ما يبدو - بطون الكتب بعيداً، بحيث يعيد صياغة المجتمع الأندلسي، إلى تمايزاته العرقية القبلية، بدليل أن المعتمد بن عباد في كتابه الذي يستنجد به يوسف بن تاشفين يحلل عوامل ضعف المجتمع الأندلسي، أمام تهديد ألفونسو أمراء الطوائف، مُزجِجاً ذلك إلى ضعف العصية القبلية، قائلاً: «إننا نحن العرب، في هذه الأندلس، قد تلفت قبائلنا، وتمزَّقَ جَمْعُنَا، وتغيرت أنسابنا، بقطع المادة عنا من مَعِيننا، فصرنا شُعباً لا قبائل، وأشتاتاً لا قرابة ولا عشائر، فقلَّ ناصرنا، وكَثُرَ شامِتُنَا، وتوالى علينا العدو المجرم اللعين إذفنش»⁽²⁰²⁾.

يجدر التنبيه إلى أن هذا التحليل الاجتماعي السياسي الحربي المنبني على مفعول العصية القبلية، إيجاباً وسلباً، كان سابقاً بعدة قرون على طرح ابن خلدون في مقدمته التي يرى ضمنها أن تحليل الانتماء القبلي العربي، بدأ بالدول المشرقية، ثم انتقل إلى الأندلس، «ولم يكن لاطراح العرب أمر النسب، وإنما كان لاختصاصهم بالمواطن بعد الفتح، حتى عُرفوا بها، وصارت لهم

(201) ابن الأبار، ص 117 - 118.

(202) ابن الخطيب، الحلل الموشية، ص 45 - 46.

علامات على النسب، يتميزون بها عند أمرائهم، ثم وقع الاختلاط في الحواضر مع العجم وغيرهم، وفسدت الأنساب بالجملة، وفقدت ثمرتها من العصبية، فاطرَحَتْ، ثم تلاشت القبائل ودثرت، فدثرت العصبية بدثورها»⁽²⁰³⁾، فاختزلت الأندلس في «سلطان ورعية»⁽²⁰⁴⁾.

هكذا بمجرد انهيار العصبية العاصمة للأفراد المتسيبين لها، وحين انفرط عقد الدولة الأموية، «لما فسدت عصبيتها من العرب، استولى ملوك الطوائف على أمرها، واقتسموا خطتها، وتنافسوا بينهم، وتوزعوا ممالك الدولة، وانتزى كل واحد منهم على ما كان في ولايته..... وأمنوا ممن ينقض ذلك عليهم أو يغيره، لأن الأندلس ليس بدار عصائب ولا قبائل.... ولم يزلوا في سلطانهم ذلك، حتى أجاز إليهم البحر المرباطون، أهل العصبية القوية من لمتونة، فاستبدلوا بهم، وأزالوهم عن مراكزهم، ومحووا آثارهم، ولم يقدروا على مدافعتهم، لفقدان العصبية لديهم»⁽²⁰⁵⁾.

عندما تضعضعت عصبية لمتونة «المرباطين» أفسحت المجال أيضًا لعصبية المصامدة «الموحدين»، لتتناسخ العصبيات هكذا بين القوة والتلاشي، بحسب رؤية ابن خلدون التاريخية الاجتماعية هذه. وعلى الرغم من انتساخ العصبية العربية باللمتونية، وانتساخ الأخيرة بالمصمودية....، داخل الأندلس، فإن صرخة: «ما اسمك يا أخا العرب» وجدت في ذلك أرضية خصبة لتطورها إلى فن أدبي قائم بذاته، تفتقت عنه عبقرية الأندلس، مقاومة - بذلك - ذوبان انتمائها العربي، ضمن محيطه العجمي المتنامي.

لعل من المفارقات العجيبة أن يكون رائد هذا الابتكار الجميل هو أحمد بن سيده الذي عاش في عصر الطوائف، في بلاط مجاهد العامري، أهم مُبَنِّئٍ لأدب النزعة الشعبية في الأندلس، بحسب ما ألمحنا إليه سابقًا، خلال تناولنا

(203) أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، مقدمة ابن خلدون (بيروت: دار الكتب

العلمية، 2000)، ص 172 - 173.

(204) المصدر نفسه، ص 215.

(205) المصدر نفسه، ص 203.

رسالة أبي عامر بن غرسية والردود عليها، مع أن ذلك العَجَب، يتلاشى إذا عُرف السبب، وهو أن هؤلاء الشعوبيين الأندلسيين، كان من بينهم سُدنة للغة العربية، مثل ابن سيده نفسه، ومتضلعين من آدابها مثل ابن غرسية أيضًا، وهو ما يفسر أن موضوع أرجوزة ابن سيده - في الأصل - لغوي، «تَخَيَّلَ فيه الناظِمُ أنَّ رُكْبًا من رجال المشرق قادمهم الاغتراب نحو المغرب، وسئلوا عن أسمائهم، وآبائهم، وقبائلهم، وإخوانهم، وبلدانهم ومراكبهم، ومعادن قسيهم وسهامهم، وما يقتنصون من الوحش والطير، وما يأكلون منها، وما يهدون إلى أحبابهم، واسم حبيبة كل منهم، والبيت الذي يقال عند الإهداء، وما كانت تنشده هي في الجواب، كل ذلك بألفاظ مبدوءة بنفس الحرف الذي تداوله من حروف المعجم، كل رجل منهم في دوره»⁽²⁰⁶⁾.

حتى لو كان الهدف الأصلي لهذا الفن لغويًا، فإن في ذلك خدمة جُلِّي للهوية العربية، إذ اللغة هي جوهرها وروحها، إضافة إلى ما يتوسل به إلى هذا الهدف اللغوي التعليمي من حيثيات ثقافية وحضارية، تمثل عناصر مهمة من تركيبة الهوية القومية العربية التي يعادي هؤلاء عرقيتها، ويخدمون ثقافتها، التي شغفتهم حبًا.

مع أن هذه الأرجوزة لا تشتم في أثنائها أي رائحة لمعاداة العرب ولا السخرية منهم، بل إنها تمجّد أصولهم العرقية وعاداتهم التقليدية، «وقد حذا حذو ابن سيده في أرجوزته عدد من الأندلسيين، وأول من «عارضها» - فيما نعلم - هو المقرئ اللغوي أبو محمد عبد الرحيم بن عبد الجبار التجيبي الشمتي، المولود في عام 498هـ/ 1105م والمتوفى في عام 590هـ/ 1194م، وجاء بعد هذا الشيخ الأديب.... ابن حريق (ت 622هـ/ 1225م).... ويعتبر أبو الحسن علي بن زنون الإشبيلي في عهد رشيد بني عبد المؤمن (630 - 640هـ/ 1233 - 1242م)، رابع الفرسان في هذه الحلقة.... ويبدو أن لابن الأبار - تلميذ ابن حريق - إسهامًا في هذا اللون.... وإذا كانت معارضات أرجوزة ابن سيده هذه ترجع إلى عصر الموحدين، فقد وجدت لهذا اللون

(206) محمد بن شريفة، دراسة وتحقيق، ابن حريق البلنسي: حياته وآثاره [الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة]، 1996، ص 77.

بقايا في عمليْن أدبيين، من عصر بني مرين، وبني نصر، أولهما: طرفة الظريف في أهل الجزيرة وطريف الذي نشرته، وقررت أنه لعبد العزيز الملوذي (ت 684هـ / 1285م) وثانيهما: مقامة حضرة الارتياح المغنية عن الراح لابن أبي حاتم العاملي (ت 815هـ / 1412م) ⁽²⁰⁷⁾.

إذا كان محمد بن شريفة قد تولى التأريخ لهذا الفن الأدبي في الأندلس وتونس والمغرب من القرن الخامس الهجري، بدءًا بعصر الطوائف، بالغًا ذروته خلال العصر الموحيدي، ومنتهيًا بالعصرين المريني والنصري المتزامنين، فإن دورنا يتحدد في تجاوز التأصيل إلى التأويل، حيث يتجلى أن سؤال الهوية العربية ظل يطرح نفسه بالحاح في الأندلس، مهما تغير المكان، وتماهى الزمان، وتناسخ السكان، إذ يبدو أن عرب الأندلس، والغرب الإسلامي عمومًا، كانوا يستشعرون الغربة في محيط العجمة، المتبذ مكانًا قصيًا، من المشرق منبع العروبة الذي كان يواصل مدده البشري، عبر أفواج الفاتحين الأولين، وأمواج الراحلين من هناك إلى هنا، ومن هنا إلى هناك.

فحتى ابن سيده - على شعوبيته - يشارك المعتمد بن عباد في إحساسه الأنف الذكر، بانقطاع المدد العربي للأندلس من قبل المشرق، إلا أن ابن سيده يحاول وصل ما انقطع، جاسرًا الهوية بين الأصل والفرع، ولو على مستوى الخيال الأدبي:

فَنَحْنُ رَكَبٌ مِنْ رِجَالِ الْمَشْرِقِ أَكْأَرِمِ الْأَنْفُسِ لَدَى الْمَنْطِقِ
مَالَتْ بِنَا الْأَيَّامُ نَحْوَ الْمَغْرِبِ مَهْمَا يُشْرِقُ كَوْكَبٌ نُغْرِبُ ⁽²⁰⁸⁾

إذا كانت النصوص الأندلسية المعارضة لابن سيده، لا تزال في عداد المفقود، فإن النص الموجود: «حضرة الارتياح» يواصل مساهمته في تشييد الجسر الواصل ما انفصل من الهوية العربية الأندلسية، مع تطاول القدم، ومجاورة العجم، فابن أبي حاتم العاملي (815هـ / 1412م) يشير في مقدمة

(207) بن شريفة، ابن حريق البلنسي، ص 80 - 83 بتصرف.

(208) المصدر نفسه، ص 77.

نصه هذا، إلى عراقة هذا الفن في الأدب الأندلسي، مفتتحاً بأن «ملكاً أعرابي النجار، أعجمي الجار، ولي الملك، ولم يكن من بيته، وانتقل عن حَيِّهِ في غير سبيل مَيتِه، فاحتلَّ في جوار قوم أعاجم.... وقد كان هذا الملك في شبابه.... لا يحبِّيه إلا المحيا المليح، ولا يحاوره إلا لسان قومه الفصيح، فما هو إلا أن حَسَدَهُ الزمانُ فراغَهُ وراحَتَهُ، فأفقدَهُ أشكالَهُ وساحَتَهُ، وسمعَ من فِيهِ تساقطَ الجُمانِ، فابْتَلَاهُ بأناسٍ أخَوِجُوهُ إلى ترجمان.... وكان يقال: توأمان ما لهما أمان: ولاية في غير مكانك، ومحاورة بغير لسانك»⁽²⁰⁹⁾.

بعد تشخيص مأساة غربة الانتماء العربي في الأندلس، التي تُسْقِطُ صورة هذا الملك العربي الغريب «الوجه واليد واللسان»، على أغلب ملوك الأندلس، الذين قلما كان واحد منهم بمنجاة من محاورة العجمة هنا أو هناك.

تنتقل حبكة التشويق السردية، إلى البحث عن حل لهذه الأزمة، حيث «قال المتحدث: فلما طال على هذا الملك الأمد، واستحوذ عليه - لفراق المألوف، وثقل التكليف - الكمد، أمر بالتماس من في مملكته من وفد العرب، فامثل ما به أمر»⁽²¹⁰⁾.

إن استقبال وفد العرب هو ترياق معضلة الهوية العربية المأزومة في أندلسها المحشورة بين الكفر والبحر، فما كاد صوت الوفد العربي يقدم نفسه:

نَحْنُ قَوْمٌ مِنَ الْعَرَبِ مُنْتَهَى مِنْ لَهُ أَدَبٌ
فَرَّقْتُنَا بلادنا واجْتَمَعْنَا عَلَى طَلَبِ
قَدْ حَدَوْنَا حُرُوفَنَا بِحُرُوفٍ مِنَ الْأَدَبِ⁽²¹¹⁾

حتى تنفس الملك المغترب الصعداء، وصاح بالقوم: «لله دُرُكُم، فما أنفَسَ دُرُكُم، لقد أدركتم في مَوارِدَ لَمْ يُفَارِقْنِي الْعَطَشُ منذ فارقْتُها، ولا وَجَدْتُ

(209) ابن أبي حاتم المالقي، «حضرة الارتياح المغنية عن الراح»، تقديم وتحقيق علي الصوري، مجلة المناهل، العدد 51 [د. ت.].، ص 265 - 266.

(210) المصدر نفسه، ص 266.

(211) المصدر نفسه، ص 266.

نشرها منذ فَقْدَتْهَا، فَمَنْ الْقَوْمُ؟ هاتوا من التعريف ما هو رشاد الضال، وفطر الصائم»⁽²¹²⁾. وَكَمْ هو صعب: ضلالُ المَرءِ عن أصله، وكم هو مُمضٌ صَوْمُهُ عن هويته !!

ما دامت الرحلة بين المشرق والأندلس، قد تحول مدها إلى جزر - بعدما أصبحت الطرق غير سالكة، بفعل تفشي الفوضى في ممالك أفريقيا والأندلس والمغرب الأقصى - فقد صارت الرحلة الخيالية الأدبية - وحدها - هي المتاحة، فانبرى الأدباء الأندلسيون في تشييد وطنهم الكبير المستحيل من الكلمات، ونحت هويتهم المهزوزة بحروف الأبجدية العربية، عبر نسب الأدبيات، تعويضًا عن نسب الأعراق والجينات الذي أصبح مغشوشًا في بنك الدماء المتفاعلة الهُجَنَة في الأندلس، وهنا يقول شيخ الوفد العربي:

«أيها الملك - علا كعُبُكْ، وغلبَ عِدَاكَ صَحْبُكَ - نحنُ فِتْيَةُ الْعَجَبِ، ليس منا إلا من نجب..... فمن عجيب أمرنا أننا اجتمعنا في ثلاث: العرب، والأدب، والطلب. وافترقنا في ثلاث: البلاد، والحرف، والنسب، وأعجب من ذلك أننا اقتسمنا حروف التَّهْجِي بَدَدًا، إذ نحنُ مِثْلُهَا عَدَدًا، فاختص كل واحد منا، بواحد منها، ومن طلب معرفتنا فليبحث عنها، فمتى أضحى إلى حرف أمتع سمعه. وأخذه من صاحبه بأمور تسعه: اسمه، واسم أبيه، واسم جاريته، واسم أبيها، وقبيلها الذي تفخر به، وحرفته وبلده، ومثله الذي استنبطه من حكمة أدبه، ثم ينشد أربعة أبيات في النسب، يُصَرِّح في رابعها باسم الحبيب، وبهذا تكتمل جهات التعريف عشرًا، وينشر مطوي الأنس نشرًا»⁽²¹³⁾.

بهذا تقدم المقامة منهجيتها عبر التعريف بالهوية العربية المنشودة، من خلال لعبة الحروف والأسماء والأنساب والأخلاق، والأذواق، بحيث تصبح حروف الأبجدية العربية هي الشفرة الوراثية التي لا تكشف أسرار حروفها إلا لأمثال هؤلاء الأندلسيين المتعطشين لإشباع نهم الانتماء العربي، وتحقيقه في الأدب، وحتى إن تعذر في النسب.

(212) المالقي، ص 266.

(213) المصدر نفسه، ص 166.

إذا كانت بنية هذا الفن الأدبي الأندلسي القائمة على حروف المعجم العربي، تتيح لأبطال كل عمل تعاطي كثير من الأسماء العربية، بعدد هذه الحروف، وتتيح لهم - أيضًا - وفق عدد حروف العربية، الانتماء إلى 28 قبيلة من قبائل العرب الأقحاح، فإن هذه الأبجدية تبقى هي «أبو الجد» الحقيقي، الجامع مكونات المجتمع الأندلسي المختلفة، عربًا ومتعربين، حيث لا نسب يوحدهم أكثر من عشق الأدب العربي إبداعًا وتلقيًا.

يلاحظ أن تغليب الانتماء إلى الأدب على الانتماء إلى النسب، قد ظهر في الأندلس مبكرًا، خصوصًا في فترة الطوائف التي واکبها حراك ثقافي وأدبي، جعل التفاعل بين الأدباء يستدعي إحساسهم بالانتماء الجماعي إلى طبقة متميزة داخل نسيج المجتمع، مع ما يكتنف ذلك من جو تنافسي على امتيازات البلاطات الطائفية، وما يقتضيه ذلك أيضًا من ضرورة الاعتصام ما أمكن بحبل الأدب، باعتباره حرمة وذمة، يجب أن تُرعى، مهما اختلف النسب، ومهما احتدمت المنافسة، وحتى الخصومة بين الأدباء، فأبو الأصبغ عبد العزيز بن محمد بن أرقم النميري الوادي آشي يردُّ على أحمد بن سيده في نقده له «إن الخلّة، وشرط الأخوة والمروءة، أن يناضل بظهر الغيب، ويجامل ويناصب دون الباطل ويجادل، بحكم الأدب الذي هو أمس رحم، وأوكد نسب»⁽²¹⁴⁾.

من هنا أخذ ابن شهيد على مجاهد العامري، بعدما أصبح أمير دانية، تنكره لعلاقتها أيام الدراسة والشباب، أيام: «تخلينا عن الأنساب، وانتسبنا إلى الآداب»⁽²¹⁵⁾.

يبدو أن حرمة الطلب والأدب كانت من أهم مَوَاتِّ الشعراء والأدباء، بعضهم لبعض، خلال هذه الفترة، فابن زيدون يذكر أحد أصدقائه بما بينهما «من ذمام الطلب وحرمة الود والأدب»⁽²¹⁶⁾ معتبرًا في مخاطبته لأبي عامر بن

(214) ابن بسام الشتريني، ج 3، ص 247.

(215) المصدر نفسه، ج 1، ص 142.

(216) المصدر نفسه، ج 1، ص 145.

مسلمة بإشييلية أن مودته لم يستدعها أحد بمثل أسبابه التي يُدلي بها، «من تداني الجدار، وتصافي السلف، والانتماء إلى أسرة الأدب»⁽²¹⁷⁾.

أجل إنها أسرة الأدب التي يجب - بحسب أبي بكر بن قزمان - أن يتعايش الأدباء في كنفها بسلام وتلاحم: «فكفى بالمثل المضروب، بفرحة الأديب بالأديب، وقولهم: الأدب بين أهله نسب»⁽²¹⁸⁾، ولهذا كان ابن بسام، والقاسم محمد بن عبد الله بن الجد (515 هـ / 1121 م) بينهما: «من ذمام الأدب، والتزام الطلب، سبب ونسب»⁽²¹⁹⁾.

إذا كان الأندلسيون يعتبرون أصرة الأدب بهذه الدرجة، وحتى لو اختلف النسب، فما بالك إذا اجتمعاً معاً، فابن عبدون يخاطب أبا القاسم بن الجد: «فأنا أخطب إلى عمادي - أدام الله عزته - مودته عقيلة، واجعل رَحِمِي: الأدب والنسب وسيلة»⁽²²⁰⁾.

فيجيبه ابن الجد، معقبًا بالقبول: «لا سيما وقد جمعنا عناصر، وضممتنا من شيم الأدب والنسب أواصر»⁽²²¹⁾.

في ضوء هذه الرؤية، يشفع أبو عامر محمد بن التاكرني، وزير المنصور بن أبي عامر الأصغر في بلنسية، عند أحمد بن عباس الكاتب القرطبي (427 هـ / 1036 م)، لمن «جمع إلى ذمام النسب، ذمام الأدب»⁽²²²⁾.

يتبدى من خلال هذه الشذرات التي أثنتا بها تضاعيف هذا المبحث، أن فن «ما اسمك يا أخا العرب» قد وُجد في الأندلس استلهامًا لذهنية متجذرة في الرؤية الأندلسية، تعتبر العروبة انتماء وجدانيًا حضاريًا، والأدب نسبا. وإذا كانت

(217) ابن بسام الشتريني، ج 1، ص 149.

(218) المصدر نفسه، ج 2، ص 266.

(219) المصدر نفسه، ج 2، ص 196.

(220) المصدر نفسه، ج 2، ص 294.

(221) المصدر نفسه، ج 2، ص 295.

(222) المصدر نفسه، ج 1، ص 416.

طرفة الظريف قد أدرجها محمد بن شريفة ضمن «ما اسمك يا أخا العرب»، فإن هناك مميزات قد شذت فيها عن ضوابط هذا الفن مضموناً وشكلاً، حيث اتسمت - في مضمونها - بالروح السلبية الساخرة من انتماء الأندلسيين إلى العرب، خلافاً لسوابقها ولواقعها، كما اقتصرت على عشرة أشخاص يتمون إلى عشرة بطون عربية ويمتهنون عشر مهن مختلفة.

من هنا كان بناء مقطوعاتهم الشعرية العشر قائماً - من حيث الشكل - على قواف، يحدد رويها اسم القبيلة أكثر من حرف الهجاء، لأن الكاتب لم يلتزم بمجموع حروف الألف باء العربية، إضافة إلى أنه - إمعاناً في تجريد العرب من أسرار البلاغة - جعل نفسه هو المتكلم باسمهم، لأن المقام ليس مقام فخر بالانتماء العربي، يسمح فيه لكل من يمثل حرفاً وقبيلة بأن يحول جميع حروف «الهجاء» إلى حروف مديح، كما درجت على ذلك نماذج هذا الفن في التراث الأندلسي، بل إن المقام مقام هجو، أعطى للحروف العشرة التي بنى عليها مقطوعاته صفة الهجاء حقيقة وحكماً.

زد على ذلك أن طرفة الظريف لم تتمخض لـ «ما اسمك يا أخا العرب»، بل تطرقت إلى حيثيات أخرى، كلها هجاء مُرٌّ للجزيرة الخضراء، وطريف، سكاناً ومناخاً وتضاريس وعادات وتقاليد وأزياء وعقائد ولهجات.... فقلبت هذه «الطرفة» على أهل الأندلس لُغبة الأنساب والأسماء والحروف، مُمِنة في تخريب هويتهم العربية، إذ اتبعت استراتيجية مدح سلف القبائل العشر لأبطال المقامة، وذم خلفهم، كما غشت الأسماء، فاختارت لهم أقبحها، وأقربها للعجمة، سخرية من عروبة ذويها، مثل: شندة من كندة، وبهير من حمير، وقنانة من كنانة، ویدار من نزار، وزرطی من طی⁽²²³⁾. ثم أعجمت - عندهم - فصاحة الحروف العربية، وأبهمت رنينها على ألسنتهم وشفاههم، إذ لا يُمیزون بين القاف والكاف، و«لا فرق عندهم بين الفلك والفلق...»⁽²²⁴⁾، كما أنهم أفرطوا

(223) بن شريفة، «من منافرات العدوتين»، ص 26.

(224) المصدر نفسه، ص 37.

في الإمالة، حتى «رجع سلامهم سليماً، وكلامهم كليماً، فقس على ذلك تصب، فإنه على ذلك المنهج نصب»⁽²²⁵⁾.

كأن صاحب طرفة الظريف يريد أن يقلب مسلمة أدباء الأندلس، القائلة بعروبة بر عدوتهم، وبربرية العدو المغربية، ليجعل الأندلسيين مستعجمين، والبربر مستعربين، إلا أنه لم يتبته إلى أن هذه المعادلة - وحتى لو صحت - يبقى الفخر فيها للأندلس، لأن أبناءها هم حملة التعريب إلى العدو الأخرى، وإذا نوزعت الأندلس في ذلك، فإن الفضل في هذا يبقى للعرب الذين بصموا جميع عناصر مجتمعي العدوتين بطابع العروبة، وهو ما يحكم لهم برجحان كفتهم في ميزان المفاضلة بالقسط في هذا الميدان.

خلاصة هذا الفصل - بمباحثه الأربعة - أنه قد أثرى الخطاب العرقي بمصطلحات، كنا نظن أن بعضها مستحدثات عصرية، مثل: «القومية»⁽²²⁶⁾ و«الجنسية»⁽²²⁷⁾ و«العروبية»⁽²²⁸⁾، ولعلنا أول من تنبه إلى خضرمة هذه التسميات، إضافة إلى وحدات هذا المعجم الإثني المألوفة، من شعوبية⁽²²⁹⁾ وعصبية⁽²³⁰⁾ وحمية⁽²³¹⁾ وعجمية⁽²³²⁾ وكسروية⁽²³³⁾.

(225) بن شريفة، «من منافرات العدوتين»، ص 38.

(226) انظر: عيسى، رسائل، رسالة ابن مسعدة: «وشمخ بقوميته»، ص 156 - 157.

(227) انظر: كتاب التبيان، ص 60: (فخصهم لجنسيتهم)، ثم تكررت «الجنسية» فيه أيضاً،

ص 63 - 70.

(228) ابن الأبار، ص 237 (آل طاهر كانوا يفخرون بالعروبية).

(229) انظر: عيسى، رسائل، ص 130: «شعوبي هذه الجزيرة»، وانظر (ص 175).

(230) المصدر نفسه، ص 195.

(231) المصدر نفسه، ص 157.

(232) المصدر نفسه، ص 193.

(233) المصدر نفسه، ص 156.

الفصل الحادي عشر

الأديان: حوار سابق للأوان

«النَّكَايَةُ فِي الْعَدُوِّ بِالْبُرْهَانِ وَاللِّسَانِ،
أَوْقَعُ مِنْ نِكَايَةِ السَّيْفِ وَالسَّنَانِ
«القرطبي»⁽¹⁾

تروج في هذا العصر مسكوكات إعلامية، تُتَعَاطَى بشكل مكثف، مثل: «حوار الحضارات» المرجوع بصدامها، ومثل «حوار الأديان» الذي يكتنفه شجارها، بصورة مستمرة، إضافة إلى «تحالف الحضارات» المغشوش بسعيها الدؤوب إلى التفكك والانحيار، بفعل هيمنة المصالح الإقليمية على المصالح العالمية، وتغلب سلطان الآلة الرعناء على منطق العقل والحكمة.

على الرغم من الحداثة المزعومة لهذه المصطلحات، فإنها عرفت تجلياتها عبر الحضارات عموماً، والحضارة الإسلامية خصوصاً، والأندلسية بصورة أخص.

نحن هنا نضع «المفاضلات في الأدب الأندلسي» داخل إطارها الديني،

(1) أبو عبد الله محمد بن أحمد القرطبي، الإعلام بما في دين النصارى من الفساد والأوهام وإظهار محاسن دين الإسلام وإثبات نبوة نبينا محمد عليه الصلاة والسلام، تحقيق أحمد حجازي السقا (القاهرة: دار التراث العربي، [د.ت.]، ص 5.

إذ كانت الديانات منذ الأزل قائمة على المفاضلة، من حيث تناسخها، خلفًا لسلف، ومن حيث اختيارات متحليها، إذ لا يعتقد أحد ملة ولا نحلة إلا وهو يراها الأفضل والأكمل، ويعتقدها الصراط الأقوم، المفضي - في نظره - إلى شاطئ النجاة، هذا بغض النظر - طبعًا - عن توفيقه في اختياره، أو عدم توفيقه، لأن ذلك، في النهاية، شأن إلهي بحث، لا يعطاه إلا من أخذت العناية الربانية بيده، وسددت خطاه إلى محجة الخلاص البيضاء، «فما من نحلة ولا ملة إلا وهي تزعم أن نفوسها نيرة بما تعلمه، منسوحة بما تعتقده»⁽²⁾.

مهما يكن، فإن الأندلسي، كما فاضل بين الآداب وأطرها المكانية والزمانية والإنسانية، فاضل أيضًا بين الديانات الثلاث الكبرى التي كانت تتعايش وتتناوش داخل الأندلس، كوجه آخر للتعدد العرقي والثقافي الذي ميز السكان هناك.

بما أن الإسلام كان الدين المهيمن ثمانية قرون في هذه الجزيرة، فإنه لم يبلغ المسيحية ولا اليهودية، بل أحسن معهما الحوار والجوار، حيث تبدى أن لا دين اتسم بمثل ما تميز به الإسلام من حسن المعاملة مع الديانات الأخرى التي يُعْتَبَرُ الإيمان برؤسليها وكُتِبَها - على الرغم من نسخه إياها - من شروط الإيمان بالملة المحمدية السمحاء.

تجلى أفضلية الإسلام، في هذا الصدد، حتى على مستوى تسميات الآخر، فهو يدعو اليهود والنصارى «أهل الكتاب» احتفاظًا لهم بالأصل، على الرغم من تأكيده ما أحدثته أيديهم في كتبهم من تحريف، وفق أهوائهم المتقلبة عبر الزمان والمكان، وعلى الرغم من نسخه لشرائعهم، باعتباره دينًا خاتمًا أبدئيًا للإنسانية جمعاء. كما أتاح لهم حرية المعتقد، فإن لم يقتنعوا بالإسلام الذي هو الدين الحق عند الله، فإن لهم حق العيش في كنفه، إذا أرادوا، تحت اسمين متشبعين بالحمولة الحقوقية: المعاهدون وأهل الذمة، الموحيان بالزام المسلمين والتزامهم بالوفاء بالعهد والذمة لهؤلاء مهما بقوا على «كفرهم»..

(2) انظر: رسالة الباجي - نيابة عن المقتدر بن هود ردًا على راهب فرنسا.

فمن اعتنقوا الإسلام واعتقدوه، سماهم الأندلسيون «المسالمة».. ومن تشبعوا بالثقافة العربية، واحتفظوا بعقيدتهم سموهم: «المستعربين».

هذا التعريب له أهميته هنا، لأن مدونة المفاضلات بين هذه الأديان، كانت - غالبًا - بالعربية الفصحى، وفي ذلك انتصار للثقافة العربية الإسلامية، واعتراف ضمني من قبل المتشافقين معها - من أهل الملل الأخرى - بفضلها، وهيمتها الاختيارية لا الإجبارية. مهما يكن، فإن تسميات الإسلام للآخر، غير المسلم، المتعاش معه كانت مناقضة تمامًا لمصطلح «الأميين» الذي يطلقه اليهود على غيرهم، وكذلك مصطلحات: «الذجن» أو «المدجن» أو «المورو» ذات الحمولة القذحية المهينة والمذلة التي وُصِمَ بها المسلمون تحت الحكم المسيحي، حينما تزعزعت هيمنة الإسلام، وأخذ النصارى يستردون مدن الأندلس، شيئًا فشيئًا، حتى آل الأمر إلى أقصى درجات مصادرة الحريات، بقيام «ديوان محاكم التفتيش» في خبايا النيات والضمائر، انتهاء بالتنصير القسري والإبادة والطرْد الجماعي، إضافة إلى التفاني في مسخ كل مقومات الهوية الإسلامية ومصادرتها، عقيدة وطقوسًا ومظهرًا ومأكلاً ومشربًا وأسماء وألقابًا... هذا مع أن المسلم الأندلسي، حتى - ولو تنصّر - كان يحاول فلسفة رذته برؤية شمولية للأديان، أرحب أفقًا، تنظر إلى المؤتلف بينها أكثر من المختلف. فالفقيه أبو القاسم بن الحناط، حين أظهر التنصّر - بعد خمسين عامًا من الإسلام - عند سقوط طليطلة (478هـ/ 1085م) قال:

تَلَوَّنَ كَالْحِرْبَاءِ حِينَ تَلَوْنَ وَأَنْصَرَ دُنْيَاهُ بِمِلِّ جُفُونِهِ
وَكُلَّ إِلَى الرَّحْمَنِ يَوْمِي بَوَّجِهِ وَيَذْكُرُهُ فِي جَهْرِهِ وَيَقِينِهِ
وَلَوْ أَنَّ دِينًا كَانَ نَفْيًا لِحَالِقِي لَمَا كُنْتُ يَوْمًا دَاخِلًا فِي قُتُونِهِ⁽³⁾

وأصر، حين شكك بعضهم في عقلانية حربائه العقديّة، على أنه ما فعل ذلك إلا بعدما كمل عقله⁽⁴⁾.

(3) أبو الحسن علي بن بسام الشتريني، الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، تحقيق سالم مصطفى البدري، 4 ج (بيروت: دار الكتب العلمية، 1998)، ج 2، ص 19.
(4) المصدر نفسه، ج 2، ص 19.

على الرغم من تَبَحُّر علماء الأندلس في علوم الأديان الثلاثة، وتضلّعهم من لغاتها، فإنهم - بعد انحسار الإسلام عن مدنهم، أمام زحف الاسترداد المسيحي، لم يتهاووا عقديًا، كما فعل أبو القاسم، وإنما واصلوا رسالتهم بمحافضة وانفتاح في الوقت ذاته. فهذا محمد بن أحمد الرقوتي المرسى كان موسوعيًا، «آية الله في المعرفة بالألسن، يقرئ الأمم بألستهم فنونهم التي يرغبون في تعلمها»⁽⁵⁾. فعلى الرغم من احتفاظه بإسلامه - خلافاً لسلفه - «عرف طاغية الروم حقّه، لمّا تَغَلَّب على مُرسية، فبنى له مدرسة يعلم فيها المسلمين والنصارى واليهود، وقد أغراه ملك الروم فلم يَسْغُهُ ذلك، وكان الطلبة يَغشون منزله، فيتعلمون عليه الطب والتعاليم وغيرها، إذ كان لا يجارى في ذلك، قوي العارضة متضلّعاً بالجدل. ولعل أوسع نظرة إلى الأديان - في الأندلس - هي تلك التي سَجَّلَهَا ابن عربي الحاتمي (638هـ/ 1241م) الذي اتَّسَعَ قلبه الصوفي لكل صورة دينية:

لقد صار قلبي قابلاً كل صورة	فَمَرَعَى لَغْزَلَان، وديراً لرهبانٍ
وبيتٌ لأوثانٍ.. وكعبةٌ طائف	وألواحٌ توراةٍ ومصحفٌ قرآنٍ
أدينُ بدينِ الحُبِّ أتَى تَوَجَّهَتْ	ركائبه فالحُبُّ ديني وإيماني ⁽⁶⁾

غير بعيد عن مفاضلات الأديان تدرج المفاضلة بين الأنبياء الذين هم صفوة الخلق، ولكنَّ للصفوة صفوة، فعلى الرغم من أن المسلمين يتميزون بأنهم يؤمنون بجميع الأنبياء، فإنهم فاضلوا بينهم، وخصوصاً في الأندلس موضوع دراستنا⁽⁷⁾. كما فاضلوا بين الأنبياء والملائكة⁽⁸⁾، إذ «قال أهل الحق:

(5) لسان الدين محمد بن عبد الله بن الخطيب، الإحاطة في أخبار غرناطة، حقق نصه ووضع مقدمته وحواشيه محمد عبد الله عنان، 4 مج (القاهرة: مكتبة الخانجي، 1973)، مج 3، ص 68.

(6) محي الدين بن عربي، ترجمان الأشواق، ط 3 (بيروت: دار صادر، 2003)، ص 43 - 44.

(7) أبو محمد علي بن أحمد بن حزم، الفصل بين الملل والأهواء والنحل، تحقيق محمد إبراهيم نصر وعبد الرحمن عميرة، 5 ج (بيروت: دار الجيل، [د.ت.]), ج 4، ص 201 - 202 و 207؛ ابن بسام الشتريني، ج 3، ص 179، وأبو العباس أحمد بن محمد المقرئ، أزهار الرياض في أخبار القاضي عياض، تحقيق سعيد أحمد أعراب ومحمد بن تاويت الطنجي (الرباط: اللجنة المشتركة لنشر التراث الإسلامي بين حكومة المملكة المغربية وحكومة دولة الإمارات العربية المتحدة، [د.ت.]), ج 4، ص 330.

(8) ابن حزم، الفصل، ج 4، ص 202.

إن الملائكة أفضل من كل خلق خلقه الله تعالى، ثم بعدهم الرسل من النبيين عليهم السلام، ثم بعدهم الأنبياء غير الرسل عليهم السلام، ثم أصحاب رسول الله عليهم صلوات الله أجمعين»⁽⁹⁾.

كذلك فاضلوا بين الملائكة أنفسهم⁽¹⁰⁾ وبين الصحابة⁽¹¹⁾، وناقشوا حق الإمامة بين الفاضل والمفضول⁽¹²⁾ وحتى القرآن، على الرغم من أنه كله منزل من الله تعالى، فإن حتمية التفاضل طاولته، إذ يقول أبو عبد الله بن الأبار القضاعي:

وإنَّ كتابَ الله يُفْضَلُ كُلُّهُ وَقَدْ فَضَّلْتُهُ بَيْنَهَا سُورَةُ الْحَمْدِ⁽¹³⁾

كما أثاروا غبار المفاضل حول القضايا الدينية أيضًا، مثل: الهيلة والحمدلة، وفي هذا السياق ألف ابن العربي المعافري كتابًا بعنوان تفصيل التفضيل بين التحميد والتهيل⁽¹⁴⁾. كذلك «غَلَّبَ أبو الوليد بن رشد الهيلة، وأبى أبو محمد إلا الحمد لله»⁽¹⁵⁾.

انحاز الشاعر ميمون الهواري (القرن السادس الهجري / الثاني عشر الميلادي) إلى أبي محمد بن أبي جعفر المرسي (القرن السادس الهجري / الثاني عشر الميلادي)، بينما انحاز أبو جعفر: أحمد بن مسلمة ابن وضاح (ت حوالي 530هـ / 1136م)، إلى ابن رشد، فتبادلا في ذلك قطعتين شعريتين⁽¹⁶⁾. زد على ذلك أنهم تجاوزوا ثنائية الخير والشر التي لا مجال

(9) ابن حزم، الفصل، ج 5، ص 126.

(10) المصدر نفسه، ج 4، ص 202.

(11) المصدر نفسه، ج 4، ص 202.

(12) المصدر نفسه، ج 5، ص 12.

(13) أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن أبي بكر بن الأبار، الحلة السيرة: في تراجم الشعراء من أعيان الأندلس والمغرب من المائة الأولى للهجرة إلى المائة السابعة، وضع حواشيه وعلق عليه علي إبراهيم محمود (بيروت: دار الكتب العلمية، 2008)، ص 315.

(14) المقرئ، أزهار الرياض، ج 3، ص 94 - 95.

(15) المصدر نفسه، ج 3، ص 94 - 95.

(16) المصدر نفسه، ص 47.

للتفاضل بين طرفيها، إلى المفاضلة بين خير الخير وشر الشر، حيث أجاب إبراهيم بن محمد بن باز (ت 273هـ / 886م) على هذه الإشكالية بأنهما على التوالي: الصبر والخمر⁽¹⁷⁾.

لم تبق ثنائية الغنى والفقر بمنأى عن هذا المنزع الأندلسي، حيث كان أبو البركات بن الحاج البليقي (ت 774هـ / 1376م) «يميل إلى القول بتفضيل الغنى على الفقر»⁽¹⁸⁾ بينما كان أحمد بن مغيث الصدفي - أبو جعفر (ت 459هـ / 1067م) - «يفضل الفقر على الغنى»⁽¹⁹⁾.

في ضوء هذا لا غرابة - بعد المفاضلة بين الإسلام والمسيحية من جهة، والإسلام واليهودية من جهة أخرى - أن يُفرد الأندلسيون مساحتين للمفاضلة داخل الإسلام نفسه بين المذاهب توحيدًا وتعددًا، وبين العلوم تفاضلاً وتكاملاً، وذلك وفق المباحث الأربعة التالية:

أولاً: الإسلام والمسيحية: تعايش وتناوش

كانت تواكب التركيبة العرقية واللغوية والثقافية، لمجتمع الأندلس، تعددية عقدية، أفرزت - بدورها - إطاراً للمفاضلات، لـ «أن أصحاب كل دين كانوا يبواعث شتى لعل باعث التدافع، أن يكون أهمها، لا يألون جهداً في الحفاظ على لونه المتميز في النسيج الفسيفسائي في المجتمع، بل كانوا في الوقت نفسه - بأسلوب أو بآخر - على توسيع رِفْعَتِهِ، داخل ذلك النسيج»⁽²⁰⁾.

(17) أبو القاسم خلف بن عبد الملك بن بشكوال، الصلة، تحقيق إبراهيم الأبياري، ط 2، المكتبة الأندلسية؛ 11 - 13 (القاهرة: دار الكتاب المصري؛ بيروت: دار الكتاب اللبناني، 1989)، ج 1، ص 62.

(18) ابن حزم، الفصل، ج 1، ص 125.

(19) أفضل الرسل محمد صلى الله عليه وسلم. المصدر نفسه، ج 1، ص 126-132.

(20) حسن الوراكلي، «فضاء التواصل الحضاري بين المسلمين وأهل الذمة في آثار فقهاء الأندلس» ورقة قدمت إلى: الحضارة الإسلامية في الأندلس ومظاهر التسامح، تقديم محمد مفتاح؛ تنسيق عبد الواحد أكميز (الرباط: منشورات مركز دراسات الأندلس وحوار الحضارات، 2003)، ص 468.

هنا، سنقف على سجال الإسلام والنصرانية، في الجزيرة الإيبيرية، تعايشًا وتناوشًا، حوارًا وشجارًا، جدالًا ونضالًا، عبر إطار زمني، امتد أكثر من ثمانية قرون، «مَرَّتْ بطورين في تاريخها، من حيث التسامح وقبول التعدد الديني: القرون الأربعة الأولى وكانت تعد نموذجًا لهذه الروح، ثم القرون الأربعة التالية، وهنا انقلب الأمر فأصبح الوضع فيها يمثل التعصب في أعنى مظاهره»⁽²¹⁾.

ما دام هذا المقتبس يحمل - في طياته - مفاضلة بين طورين، فإن ذلك يقتضي توضيح حظي الإسلام والمسيحية في هذه القسمة، إذ كانت القرون الأولى الزاهية هي فترة هيمنة الحكم الإسلامي في الأندلس، بينما كانت القرون الأخيرة المظلمة هي فترة الاسترداد والتغول النصراني؛ «فقد أظهرت التجربة الإسلامية في الأندلس - عبر التسامح الديني في شتى مظاهره - مدى التعايش الذي يتيح الإسلام، مع غيره من سائر الديانات والملل والنحل عامة، بعقل وعلم، وبواقعية وتوازن واعتدال، دون إلزام أو إكراه، ودون خشية على العقيدة من التحرر الفكري، مهما يكن تجرؤه، وإطلاق العنان لنفسه بعيدًا عن الاكتفاء بأعمال النقل والتقليد، فضلًا عن التحجر والتعصب..

بفضل هذا التسامح، وما أنتج من تلاقح عرقي، وتواصل ثقافي وحضاري، برزت طاقات للإبداع، خَلَفَتْ تراثًا عربيًا إسلاميًا متميزًا، طبع أوروبا والإنسانية عامة... هذا بخلاف ما كانت تنهجه ديانات أخرى انغلقت على نفسها، وحرَّمت كل تفكير، لا يستجيب لسلطان رقابتها الصارم، في توقيف لحركة العقل، ويث روح الكراهية، وهو وضع لا يمكن إبرازه، أو بالأحرى الزيادة في إبرازه، إلا بالمقارنة مع معاملة النصارى للمسلمين، وحتى اليهود، بعد عملية الاسترداد»⁽²²⁾.

(21) محمود علي مكي، «التسامح الإسلامي: الأندلس نموذجًا»، ورقة قدمت إلى: الحضارة الإسلامية في الأندلس ومظاهر التسامح، ص 71.

(22) عباس الجراي، «التسامح الديني وأثره في حضارة الأندلس»، ورقة قدمت إلى: الحضارة الإسلامية في الأندلس ومظاهر التسامح، ص 71 - 77.

هذه المفاضلة الدينية، بين الملتين، في إطارها الزماني، تستبطن أيضًا فضاءها المكاني، عبر جدلية الفتح في موسم هجرته من الجنوب إلى الشمال، والاسترداد في موسم هجرته المعاكسة من الشمال إلى الجنوب، فكان المنحنى الأول يمثل القرون الفاضلة، والمنحنى الثاني يجسد القرون البائسة الأخيرة، حيث تعتبر نهاية القرن الخامس، منذ سقوط طليطلة بداية انحسار الظل الوارف للدولة الإسلامية في الأندلس، شيئًا فشيئًا، وقد اكتنفت تناوب النفوذ بين الإسلامي والمسيحي على الشعب الأندلسي روح المفاضلة السائدة، حتى على مستوى القمّتين، حيث وجدنا ملك النصارى الإسبان أردون بن أذفوش - إبان عزة الإسلام - حين أصر على القدوم إلى الحكم المستنصر من دون إذن مسبق، خوفًا من غزوه، مَرُّوا به يوم استقبله إزاء قبر عبد الرحمن الناصر، « فخلع قلنسوته، وخضع نحو مكان القبر ودعا، ثم رد قلنسوته إلى رأسه، وقد حَفَّتْه جماعة من وجوه نصارى الذمة بالأندلس، يؤنسونه ويصرونه، فيهم وليد بن جيرون قاضي النصارى بقرطبة، وعبيد بن قاسم مطران طليطلة وغيرهما، وصلبوا على وجوههم »⁽²³⁾.

كما أن المنصور بن أبي عامر لما غزا مدينة شنت ياقب (Santiago)، وكانت كنيسة عندهم بمنزلة الكعبة عندنا، حين وصل مدينة غليسية (Galicia) « وافاه عدد عظيم من القواميس المتمسكين بالطاعة في رجالهم، وعلى أتم احتفالهم، فصاروا في عسكر المسلمين »⁽²⁴⁾.

هنا يتجلى مدى احترام ملوك النصارى الإسبان يومها لنظرائهم المسلمين في الأندلس، ومدى ولاء القساوسة داخل الدولة الأندلسية، وحتى خارجها، لسلطة الإسلام التي كانت توفر لهم - من الأمان والعدل والحريات - ما جعلهم يؤثرونها على سلاطين النصارى.

في الطرف الآخر للمعادلة، كان يوجد أيضًا نصارى داخل الدولة

(23) المقرئ، أزهار الرياض، ج 2، ص 289.

(24) المصدر نفسه، ص 127.

الإسلامية يمثلون طابورًا خامسًا لملوك الإِسبان، إذ ضبط المنصور بن أبي عامر بعضهم يتجسسون داخل قصره، على الرغم من هيئته وقوة نفوذه⁽²⁵⁾، فما بالك بعهد الطوائف الذي أصبح فيه ملك الإِسبان ابن رذمير يطوف - غازيًا - في عام واحد (519هـ/1125م) على كثير من مدن الأندلس، متغلغلًا في أعماقها، عبر جميع جهاتها، مستهينًا بملوكها، بعدما توالى عليه من معاهدي نصارى غرناطة - مثلًا - «كتبهم، وتوالى رسلهم، ملحة في الاستعداد، مطمعة بدخول غرناطة.. ووجهوا إليه سفيرًا يشتمل على اثني عشر ألفًا من أسماء أنجاد مقاتلتهم...»⁽²⁶⁾. فحين كان ينزل بلنسية، في مشرق الأندلس... خان مسيحيوها ذمة الإسلام، فوصل إليه «عدد وافر من النصارى المعاهدين، يكثرون سواده، ويدلُّونَه على الطريق، وينبهونه على المراشد التي تضر المسلمين وتنفعه»⁽²⁷⁾.

هكذا «كانت طوائف الروم، مدة ملوك الطوائف بأقننا، قد كلب داؤهم بكل إقليم، فلاطفوهم بالاحتيال، واستنزلوهم بالأموال، فلم يزل دأبهم الإذعان والانقياد، ودأب النصارى التسلط والعناد، حتى استصَفُّوا الطريف والتلاد، وأتى على الظاهر والباطن النفاذ، بما كانوا ضربوا على أنفسهم من الضريبة، إلى ما يتبعها من هديات ونفقات»⁽²⁸⁾.

بهذا تكون الجزية قد انقلبت عملتها، فأصبح ملوك المسلمين يقدمونها لملوك النصارى، عن يد وهم صاغرون، حتى لم نعد نعرف حقيقة من هو «أمير الملتين» الذي صار يتحلل لقبًا ملكُ إِسبانيا الإذفونش بن شانجه⁽²⁹⁾، في الوقت الذي يردُّ عليه المعتمد بن عباد بأن ملوك المسلمين أولى بهذا اللقب⁽³⁰⁾.

(25) المقري، أزهار الرياض، ج 5، ص 23.

(26) لسان الدين محمد بن عبد الله بن الخطيب، الحلل الموشية في ذكر الأخبار المراكشية، تحقيق سهيل زكار وعبد القادر زمامة (الدار البيضاء: دار الرشاد الحديثة، 1979)، ص 91.

(27) المصدر نفسه، ص 91 - 92.

(28) ابن بسام الشتريني، ج 2، ص 153.

(29) انظر: ابن الخطيب، الحلل الموشية، حيث راسل به المعتمد (ص 38) وراسله يوسف (ص

42).

(30) المصدر نفسه، ص 40.

رافق تناسخ النفوذين الإسلامي والنصراني تناسخ شعارات الملتين في لعبة تفاضل ملحوظ؛ فبعدما ارتبط المسجد والكنيسة بعقد جوار حميم في قرطبة، العاصمة الأولى للأندلس، إبان نشأة الحكم الأموي، حيث بنى عبد الرحمن الداخل مسجدها العظيم «على القسم الآخر من كنيسة القديس فانسان..الذي ابتاعه من أصحابه بمبلغ مائة ألف دينار، وأذن لهم ببناء كنيسة تمامًا كما فعل أبو عبيدة بن الجراح وخالد بن الوليد، عندما أخذوا برأي عمر بن الخطاب في مشاطرة الروم في كنائسهم، وبخاصة في كنيسة دمشق العظمى»⁽³¹⁾.

لكن ما كاد يبدأ جدل الاسترداد، والاسترداد المضاد، للمدن الأندلسية بين الإسلام والمسيحية، حتى احتدمت لعبة التناسخ المتبادل بين المساجد والكنائس والمآذن والنواقيس والصلبان وأعلام التوحيد⁽³²⁾ والأعياد⁽³³⁾.

على الرغم من ذلك الكسوف المريع الذي انتاب الدولة الإسلامية، فقد حققت - خلال فترة ازدهارها - تفاعلًا مع رعاياها من غير المسلمين، على المستوى العقدي إداريًا: «المعاهدون»، وعلى المستوى العرقي تزاوجًا: «المولدون»، وعلى المستوى اللغوي ثقافيًا: «المستعربون».

مهما يكن رجحان كفة التأثير العربي، في هذا التفاعل الحضاري، فإن ذلك لا يلغي حضور التأثير القوي للمكون الإسباني الأصلي، في ثقافة ذلك العربي الوافد ولغته، حسبما أوضحناه سابقًا في مبحث: «العرب والعجم: صراع التعريب والتغريب».

هكذا كانت هذه الأرضية الثقافية المشتركة هي التي هيأت المناخ المناسب لحوار الأديان الأندلسي بلسان عربي مبين، وهو ما جعل هذه اللغة العربية

(31) عبد الله أنيس الطباع، القطوف اليانعة من ثمار جنة الأندلس الإسلامي الدانية (بيروت: دار ابن زيدون، 1986)، ص 280.

(32) المقري، أزهار الرياض، ج 4، ص 71 - 77.

(33) أبو حسن علي بن موسى بن سعيد المغربي، المغرب في حلى المغرب، وضع حواشيه خليل المنصور، 2 ج (بيروت: دار الكتب العلمية، 1997)، ج 1، ص 47: جمعت بطاعة حبك الأضداد وتآلف الأفضاح والأعياد.

تصبح محورًا من محاور المفاضلات الدينية في الأندلس، بين المسلمين والمسيحيين معًا، فأحمد بن عبد الصمد الخزرجي (582هـ/ 1186م) في رده على كتاب القس القوطي الموجه إليه، يُرتَّبُ جهله بالقرآن وبالدين الإسلامي، على جهله بالعربية، باعتبارها مفتاحًا سحريًا لهذا الدين وكتابه:

«أما بعد أيها الأعجمي الألكن، الطاعن على كتاب الله جهلاً، وأنت لا تعرف لخطابه فصلاً، والملمس له تأويلاً، وأنت لم تُؤتَ من العلم كثيرًا ولا قليلًا، هلا حددت بصيرتك، وناجيت بالتحقيق سريرتك، فعلمت أنه منزل بلغة لا تعلمها وعبرة لا تفهمها»⁽³⁴⁾.

تعميمًا لهذا المأخذ على مجموعة القساوسة المُتَصَدِّينَ لنقض الدين الإسلامي ونقده، اعتبر أبو عبد الله محمد بن أحمد القرطبي أن مقدمة كتاب ذلك القس: «أدل دليل على بلادته وجهله، إن هذه الخطبة التي صدر بها كتابه، على ما هي عليه من تشبيح النظم وعدم الفصاحة، إنما نقلها من رسالة عبد الرحمن بن غصن ختن شبيب التي كان أساقفة النصارى كتبوا بها إلى الإمام الزاهد أبي مروان بن مسرة، ونسبوا لعبد الرحمن، وكانوا قد اجتمعوا على كتابتها بطليطلة أعادها الله، فلما كتبوا بعثوا بها إلى القاضي أبي مروان بن مسرة، فبعد أن بذلوا جدهم، وأجهدوا جهدهم، كتبوا له رسالة مفتتحها هذه الخطبة في بطاقة صغيرة عدد أسطارها نحو ثلاثين، لحنوا فيها وصَحَّفُوا في تسعة وعشرين موضعًا منها، ومع ذلك أَخْلَوْا بالكلام، ولم يتحصل لهم من سؤالهم مطلب ولا مرام، فأجابهم الإمام القاضي رحمه الله، وأحسن في الجواب، وأظهر لهم جهلهم وتَبَلَّدَهم في ذلك الكتاب»⁽³⁵⁾.

بهذا تتضح محورية اللغة العربية في المفاضلات الدينية، من خلال

(34) أبو جعفر أحمد بن عبد الصمد الخزرجي، مقام الصليبان، حققه وقدم له عبد المجيد الشرفي، سلسلة الدراسات الإسلامية؛ 1 (تونس: الجامعة التونسية، 1975)، ص 44.

(35) أبو عبد الله محمد بن أحمد القرطبي، الإعلام بما في دين النصارى من الفساد والأوهام وإظهار محاسن دين الإسلام وإثبات نبوة محمد عليه الصلاة والسلام، تحقيق أحمد حجازي السقا (القاهرة: دار التراث العربي، [د.ت.]), 8.

جدال الطرفين بها، إذ أصبحت شبه اللغة الرسمية للشعب الأندلسي، بكل مكوناته⁽³⁶⁾، بل امتد تأثيرها إلى مجاوريه ومحاوريه من النصارى⁽³⁷⁾. وغير بعيد عن هذا المتكأ اللغوي المشترك، المعتمد وسيلة للحوار الديني السجالي في الأندلس، نجد القرطبي يشير في رده على المجادلين المسيحيين، إلى أن بعض هؤلاء مهما كانت استفادته من لغة الإسلام وعلومه، بحكم النشأة تحت ظل عهده وذمته، لن يستطيع بناء حجاج يصمد في معترك النقاش، لتهافت معتقداته الخرافية، فهو يتحدث عن حفص بن البر قائلاً: «إن هذا القس ... من أكيسهم وأفصحهم، على أنه ليس في القوم رجل رشيد، ولا ذو عقل سديد... إذ كان قد نشأ في ذمة المسلمين وتعلم من علومهم ما فاق به النصارى أجمعين.

ومع ذلك، فإذا أخذ يتكلم في علوم النصارى وأحكامهم تلجلج لسانه، وقصر بيانه، لأنه ينزل على آرائهم الفاسدة، وتحكماتهم الباردة»⁽³⁸⁾.

تجذرًا في صميم حوار الأديان، جاءت كتب النصارى الجدلية في الأندلس قائمة - في أغلبها - على السؤال، تشكيكًا وطعنًا، وردود علماء مسلمي الأندلس عليهم، مبنية على الجواب، نقضًا وتقنيًا⁽³⁹⁾، وهو ما يعني أن

(36) انخيل جوثالث بالثيا، تاريخ الفكر الأندلسي، نقله عن الإسبانية حسين مؤنس (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، 1955)، ص 488.

(37) انظر: رسالة راهب فرنسا إلى المقتدر بن هود.

(38) القرطبي، ص 371 - 372.

(39) مثل ابن حزم الرد على أناجيل النصارى، والرد على ابن النفلة. ورده شعراً على قصيدة أرسلها ملك الروم نقفور إلى حضرة الخلافة في الأندلس، وتابعه في ذلك أبو بكر ابن القفال الشاشي، وأبو الأصبغ عيسى بن زروال الغرناطي.

ورد الباجي على رسالة الراهب الفرنسي إلى المقتدر بن هود، وجواب أبي مروان عبد الملك بن مسرة القرطبي على رسالة أساقفة طليطلة، وأبي عبادة أحمد بن عبد الصمد الخزرجي في مقامع الصلبان، وأبي عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي في الإعلام بما في دين النصارى من الفساد والأوهام وإظهار محاسن الإسلام، وإثبات نبوة نبينا محمد عليه الصلاة والسلام، وابن سبعين في الكلام على المسائل الصقلية، وكذلك رد ابن رشيقي المرسي على قساسة أرادوا التشكيك في إعجاز القرآن بلاغياً ما دام الحريري في مقاماته أتى بيتين أعجز ثالثهما، فوق ابن رشيقي في إيجاد هذا البيت الثالث حتى بكتهم. انظر: أحمد بن يحيى بن محمد الونشريسي، المعيار المعرب، والجامع المغرب عن فتاوى أفريقية والأندلس والمغرب (الرباط: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، [د.ت.])، ج 11، ص 155 وما بعدها.

النصارى هنا هم المهاجمون والمسلمون هم المدافعون، وهذا المعطى ينسجم مع كون رياح هذا الجدل الديني لم تهب بشكل عنيف إلا بعد سقوط طليطلة وبداية انطلاق عاصفة الاسترداد، مع أن جو الحرية الرحب كان متاحاً تحت ظل الدولة الإسلامية في الأندلس، حيث يقول القس القوطي الطليطلي الذي يخاطب الخزرجي: «أما دينكم فقد أُلِف كثير من أساقفتنا في الطعن فيه، والرد عليه، وذكروا صاحب شريعتكم، ووصفوا أشياء، فرأيت أنكم لستم على الحق، وإنما الحق معنا، ولا فائدة في شريعتكم»⁽⁴⁰⁾.

ما دام أسلوب السؤال هو المهيمن على جدل نصارى الأندلس، فقد كان الرادون عليهم من مسلميها - في إطار المفاضلة - يشككون في قدرتهم اللغوية، والمنطقية على انتحال هذا الأسلوب، متبجحين - في الوقت نفسه - بتفوقهم على النصارى في أسرار اللغة، وتقنيات حجاجها، فيقول أبو عبد الله القرطبي: «لتعلم يا هذا المتسبب لدين المسيح أني أجابك - إن شاء الله - بمنطق عربي فصيح... على أن كلامك لا يستحق الإصغاء ولا الجواب لأنك لا تحسن السؤال، ولا تعرف ترتيب المقال»⁽⁴¹⁾.

على الرغم من هشاشة منطق السائل، فإن أبا عبد الله القرطبي يلتزم بـ «إظهار جهلهم، وتناقض مذهبهم وقولهم، فأذكر كلام هذا السائل كما بلغني، وأبين من خطئه وتناقضه ما شاء الله أن يفهمني، فأناقشه في لفظه وأظهر سوء نقله وحفظه، فتارة أسأله وأخرى أجابه، ليعلم أن الناقد بصير، والباحث خبير، وليتبين غيه وجهله للكبير والصغير، ثم من بعد الفراغ من تتبع كلامه، أعطف بالمناظرة على أقسته ورهبانه، فأحكي مذاهبهم كما دونوها، في كتبهم،

= هذا إضافة إلى كتاب الفصل في الملل والأهواء والنحل، وإظهار تبديل اليهود والنصارى في التوراة والإنجيل، وبيان تناقض ما في أيديهم من ذلك بما لا يحتمل التأويل، لأبي محمد علي بن أحمد بن حزم. وكذلك كتاب صناعة الجدل لعبد المنعم بن الفرس. فهذه الكتب الأخيرة لا تصرح بالرد، ولا تختص بالأندلس، وإنما تتأطر في الجدل الديني العام. وانظر: رسالة ابن غرسية والردود عليها، إذ كانت المفاضلة بين الأديان بصورة عامة إحدى حيثيات السجال هناك.

(40) ابن عبد الصمد الخزرجي، ص 34.

(41) القرطبي، ص 4.

ثم أسبرها على محك العرض، وأبين بعض ما فيها من الفساد والنقض»⁽⁴²⁾.

على ذكر المناظرة، يرفض أبو عبد الله القرطبي مجرد ادعاء مخاطبه القوطي لهذا المصطلح، لعدم أهليته المعرفية لضوابطها وأدواتها⁽⁴³⁾، ولعلاقة اللغة والعقيدة معًا بمنطق الحجاج هنا صلابة وهشاشة، يعترف حتى المسيحيون أنفسهم بأن عقيدتهم غير برهانية، إذ صرح بذلك الصيفي بن العسال في كتابه الصحائح في جواب النصائح: «أما في الإسلام فالعقائد الإيمانية قائمة على العقل الصحيح والفطرة السليمة، ودائمًا ما يطالب القرآن مخالفه بالدليل على صدق دعواهم»⁽⁴⁴⁾.

في هذا الإطار يقول القرطبي: «اعلم أيها العاقل - وفقك الله - أن النصارى أضعف الناس عقولًا، وأقلهم فطنة وتحصيلًا، فهم لذلك يعتقدون في الله المحالات، وينكرون الضرورات، ويستندون في أحكامهم إلى الخرافات، فتارة يسندون قضاياهم إلى منامة رأوها، أو خرافة سمعوها، وما وعوها، وأخرى يتحكم فيهم مُتَقَسِّسٌ جاهل، بمحض الجهل والهوى، من غير أن يستدل على جواز شيء مما يريد أن يفعل من الأفاعيل، لا بتوراة ولا بإنجيل، بل قد يعرض عن نصوص الكتابين، ويتأول بتأويل منسلخ من الملتين، ونحن نبين ذلك ونستدل عليه إن شاء الله تعالى، على طريقة الإنصاف من غير اعتساف»⁽⁴⁵⁾.

في ضوء بناء العقيدة الإسلامية على أرضية برهانية صلبة، بلورث وسائل الحجاج وتبنت أساليبه، يفخر المجادلون المسلمون بأن علم الأصول - المرتكز على منطق الدلالات - من خصوصيات أمتهم، بل من كراماتها، إذ

(42) القرطبي، ص 5.

(43) المصدر نفسه، ص 61، وانظر: ضوابط الجدل والمناظرة، في «رسالة التقريب لحد

المنطق»، ضمن رسائل ابن جزم.

(44) خالد عبد الحليم عبد الرحيم السيوطي، الجدل الديني بين المسلمين وأهل الكتاب

بالأندلس: (ابن حزم - الخزرجي) (القاهرة: دار قباء، 2001)، ص 64 - 65.

(45) القرطبي، ص 342.

لا وجود له عند غيرهم من الملل. ولذلك، فإن من لم يتسلح به متشبعًا بعلوم اللغة العربية يكون في معترك الجدل تحليلًا وتأويلًا وتعليلاً «كساع إلى الهيجا بغير سلاح» لـ «أن كتاب الله وسنة رسوله لا يستدل بهما من لا يعرف منطوق اللفظ ومفهومه وفحواه ومعقوله... على ما هو معروف من علم الأصول، الذي هو علم خاص بأمة محمد صلى الله عليه وسلم، بل هو من كرامات أهل الإسلام، إذ ليس في ملة من الملل المتقدمة من التحقيق ما عندهم، ولا اجتمع لأحد قبلهم من العلوم ما عندهم»⁽⁴⁶⁾.

عرجت المفاضلات بين الملتين على وسيلة نشر كل منهما، فاعتبر النصراني أن الإسلام نشأ بالسيف خلافاً للمسيحية، فرد القرطبي على صاحب هذا الطرح بقوله:

«إن كنت قلت ذلك لتعيب الإسلام فعِبْ به موسى بن عمران، ويوشع بن نون، ومن قبلهما ومن بعدهما من الأنبياء عليهم الصلاة والسلام، حاربوا الأمم وسبوا الذراري...»⁽⁴⁷⁾.

في هذا الإطار تتجلى الشركة الثقافية بين متحاورَي الملتين، من خلال إلمام كل منهما بثقافة الآخر عمومًا، وديانته وكتابه المقدس خصوصًا، بدليل أن كلا من المتجادلين يحيل على مرجعيات مجادليه، فالقس القوطي يخاطب الخزرجي، مرددًا في رسالته: «في الكتاب الذي جاء به صاحب شريعتك»⁽⁴⁸⁾ و«كتب في كتابكم»⁽⁴⁹⁾، وكذلك جميع علماء الأندلس المسلمين، المتصدين لهؤلاء، يحيلون على الإنجيل، بدءًا بابن حزم والباجي، ثم الخزرجي والقرطبي، والأمثلة على ذلك كثيرة، نكتفي منها بإحالة ابن عبد الصمد الخزرجي في مواقع من «المقامع» على الأناجيل الأربعة المشهورة، حيث يقول: «وأنت تقرأ في الإنجيل للوقا.... لمرقس.... لبولس.... لمتى...»، متهيأً إلى الإنجيل

(46) القرطبي، ص 390-391.

(47) المصدر نفسه، ص 189.

(48) ابن عبد الصمد الخزرجي، ص 31 و36 - 37.

(49) المصدر نفسه، ص 35 - 36.

المتداول يومئذ بيد نصارى الأندلس، قائلًا: «والإنجيل الذي بأيديكم مملوء من القول ونقيضه، وقد رأيت فيه من التضاد والتناقض ما فيه العجب»⁽⁵⁰⁾.

في ختام المقامع يوسع الخزرجي مرجعيات إحالاته على الكتب الدينية القديمة، مركِّزًا أيضًا - على ما تبقى منها في يد خصومه الأندلسيين، إمعانًا في التبكيت وإلزام الحجة وتوخي صدقية الحجاج المفحم، قائلًا: «وقد أوردت في هذه الرسالة ما فيه دلالات على سوء ما انتحلوه، ولم أنص فيها من التوراة، والإنجيل، والزبور، وصحف الأنبياء، إلا ما هو بأيديهم في وقتنا هذا»⁽⁵¹⁾.

لم يكتفِ علماء مسلمي الأندلس بالبرهنة على معرفتهم الواسعة بديانة النصارى، في الاحتجاج بها عليهم، بل وصموا القساوسة بجهل عقيدتهم المسيحية، مدعين أن علماء المسلمين أدرى بخفاياها وتفصيلاتها من حَفَظَها المزيفين⁽⁵²⁾.

كما تطرقت مسارات هذه المفاضلة الدينية المتشعبة إلى طبيعة الأحكام الشرعية، حيث جعل القس القوطي - في كتابه إلى الخزرجي - الأحكام حُكْمَيْن: حكم توراتي: من لطمك فالطمه، وآخر إنجيلي: وهو من لطم خدك الأيمن فانصب له الأيسر «ولا ثالث لهما»، مفضلًا الإنجيلي، على الرغم من نسبته الانتقام إلى الله من آدم بصلب ابنه المسيح، فيرد الصوت الأندلسي الإسلامي: «إن ذينك الحكمين الذين أعدمت ثالثهما بإقصائهما، لم تتم فيهما رحمة الله على عباده، ليكون فضل التمام للشرعية العرفانية، والأمة الإسماعيلية المعظمة، فهذان حكمان ناقصان عما فيه صلاح العوالم، إلى أن جاءت الآية الكبرى، المعلمة بنور البشرى، الواردة بخير الدارين الأولى والأخرى: القرآن الذي انكملت على الناس به النعمة، وتمت لهم بأحكامه الرحمة، فنطق وهو أصدق القائلين، وحكم وهو أعدل الحاكمين فقال: ﴿وَإِنْ

(50) ابن عبد الصمد الخزرجي، ص 59.

(51) المصدر نفسه، ص 196.

(52) انظر: رد الباجي على الراهب الفرنسي: فوزي سعد عيسى، محقق، رسائل ومقامات

أندلسية (الاسكندرية: منشأة المعارف، 1989)، ص 229 - 230.

عَاقِبْتُمْ فَعَاقِبُوا بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُمْ بِهِ وَلَئِنْ صَبَرْتُمْ لَهُوَ خَيْرٌ لِلصَّابِرِينَ ﴿٥٣﴾، ﴿فَإِنْ أَمْنُوا بِمِثْلِ مَا أَمَنْتُمْ بِهِ فَقَدْ اهْتَدَوْا وَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا هُمْ فِي شِقَاقٍ فَسَيَكْفِيكَهُمُ اللَّهُ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ﴾ ﴿٥٤﴾، فكل حكم أخذ به الراعي مما يراه صالحًا لهما كان موافقًا للشريعة ﴿٥٥﴾.

الواقع أن أصحاب الديانات في الأندلس نعموا تحت ظل هذه العدالة الإسلامية، أكثر مما نعم المسلمون بها تحت الحكم الإنجيلي الذي انتَهَكَ ونُقِضَ، باسم حروب الاسترداد ومحاكم التفتيش. وحتى هؤلاء الطاعنون في الإسلام لم يستطيعوا المكابرة بنكران هذه العدالة التي عايشوها بأنفسهم، وكفلت لهم حقوقهم كلها، بما فيها حق الاعتقاد⁽⁵⁶⁾ وحق الانتقاد⁽⁵⁷⁾ وحق التقاضي⁽⁵⁸⁾، إضافة إلى حقوق التملك⁽⁵⁹⁾، والشغل⁽⁶⁰⁾، والحماية⁽⁶¹⁾. فهذا التعامل جعل القس القوطي يفضل المسلمين على اليهود صالبي المسيح

(53) القرآن الكريم، «سورة النحل»، الآية 126.

(54) المصدر نفسه، «سورة البقرة»، الآية 137.

(55) ابن عبد الصمد الخزرجي، ص 87 - 89، ونقله القرطبي، ص 402.

(56) الذي يوفره عقد الذمة، انظر عقد موسى بن نصير لتدمير في عام 93هـ/712 م، في: أبو القاسم محمد بن حوقل، كتاب صورة الأرض، ط 2 (لندن: مطبعة بريل، 1938)، القسم الأول، ص 111.

(57) انظر كثرة الكتب الجدلية التي ألفها النصارى طعنًا في الإسلام: ابن عبد الصمد الخزرجي، ص 34.

(58) قضاة أهل الذمة الذين يحاكمونهم في ما بينهم في كنائسهم، مع إمكانية محاكمتهم إسلاميًا، إن كان هناك طرف مسلم.

(59) رد جارية لذمي يهودي من ولي عهد أموي، انظر: أبو الحسن علي بن محمد النباهي، تاريخ قضاة الأندلس، أو: المرقبة العليا فيمن يستحق القضاء والفتيا، ألفه الشيخ أبو الحسن عبد الله بن الحسن النباهي المالقي الأندلسي، تحقيق لجنة إحياء التراث العربي في دار الآفاق الجديدة، ط 5 (بيروت: دار الآفاق الجديدة، 1983)، ص 57.

(60) تبوؤهم أسمى الوظائف في هرم البلاطات الإسلامية في الأندلس، مثل يونس بن أنيسان، وربيع بن زيد، وأصبح بن عبد الله بن نبيل، ومعاوية بن لب، والوليد بن الخيزران. انظر: مكّي، «التسامح الإسلامي»، ص 64 - 65.

(61) انظر: أبو محمد علي بن أحمد بن حزم، مراتب الإجماع في المعاملات والمعاملات والاعتقادات (د. م. [د. م.]: مكتبة القدس، 1937)، ص 67، حيث يحكم بوجوب الموت دون من هو في ذمة الله ورسوله.

بزعمه، معقبًا بقوله: «ولكنكم تعظمون المسيح... وما عقائدكم كلها إلا حسنة، وكان عندكم عدل كبير»⁽⁶²⁾ في أصل دينكم، وخير شامل فلو آمتتم بالمسيح، وقلتم إنه هو الله خالق السموات والأرض كمل إيمانك»⁽⁶³⁾.

هنا تبدو حرية أخرى، تتمثل في حق الدعوة إلى التنصير، حتى مع أعلى مستويات السلطة الإسلامية، في طوري عزتها وهوانها معًا، فما بالك بالأوساط الشعبية؟!⁽⁶⁴⁾

مرّدُ كمال العدالة في الإسلام أنه دين لجميع الأنبياء والرسل، وجميع الكتب المنزلة، قبل تحريفها ونسخها، فهو ليس دينًا آتيًا، محدودًا بالمكان والزمان والإنسان، وإنما هو عالمي: «شرعه وإجابته، لا زمان لكل من بلغته دعوته، حيث كان من أقطار الأرض وجهاتها، وعلى أي دين كان من أديانها»⁽⁶⁵⁾.

هذا ما ينسجم مع الخاتمية التي تتسم بالأفضلية في كل شيء، والتي خصت بها ملة المسلمين، «ذلك أنهم آخر الأمم، وكتابهم آخر الكتب وأفضلها، ورسولهم آخر الرسل وأفضلهم، ولسانهم أحكم الألسنة وأفصحها، على ما يعرفه من تصفح شريعتهم، وعرف لغتهم، ونظر إليها بعين الإنصاف وترك طريقة التعصب والاعتساف.

مما يبين للعاقل حسن شريعة الإسلام، وجمال طريقها، أنها مبنية على مراعاة مصالح الدنيا والآخرة، وإتمام مكارم الأخلاق الحسنة»⁽⁶⁶⁾.

(62) من تجليات هذا العدل الإسلامي المعترف به هنا: حرص المسلمين على إقامة الوزن بالقسط، انظر: أبو العباس أحمد بن محمد بن البنا، مقالة في مقادير المكاييل الشرعية: نص ينشر لأول مرة، تقديم وتحقيق حياة قارة (بيروت: دار الكتب العلمية، 2009)، ص 30 - 58، حيث تبعت: تراث الأوزان والأكيال الشرعية في الغرب الإسلامي.

(63) ابن عبد الصمد الخزرجي، ص 87 - 89، ونقله أبو عبد الله القرطبي: القرطبي، ص 402.

(64) ملك جرمانيا (أتون) اختار راهبًا ضليعًا في اللاهوت بعثه إلى الناصر 350هـ - 961م، محاولًا إقناعه باعتناق المسيحية، انظر: السيوطي، ص 97. هذا إضافة إلى رسائل راهب فرنسا المتكررة إلى المقنتر بن هود داعيًا إياه إلى التنصر دون أدنى مواربة، انظر: عيسى، ص 220 - 223.

(65) القرطبي، ص 390.

(66) المصدر نفسه، ص 391. وانظر: رد الباجي على رسالة راهب فرنسا في: عيسى، ص 239.

ما دام جوهر المفاضلات الأساس في مجال الأديان هو الأخلاق التي تبقى بها الأمم ما بقيت، فقد ركز المدافعون عن الإسلام على هذا البعد: «أما مكارم الأخلاق التي تضمنها شرعنا فلا تخفى على متأمل، وذلك أن شرعنا أمرنا بها ظاهراً وباطناً، ونهانا عن رذائلها وسفاسفها، فمن مكارم الأخلاق الظاهرة النظافة والطهارة والتزهر عن الأقدار والأوساخ. وأما النظافة الباطنية فترجع إلى التخلي عن مذموم الأخلاق، والتحلي بمحامدها»⁽⁶⁷⁾.

أما في ما يخص المفاضلة في طريقة الدعوة والتبشير ما بين الملتين، فإن المعروف أن الإسلام أمر بالدعوة إلى سبيل الله بالحكمة والموعظة الحسنة والمجادلة بالتي هي أحسن، وقد برهنت تمحيصات التاريخ أن انتشاره لم يكن يوماً بالعنف والسيف والقوة المادية، بقدر ما كان بالقوة الروحية وجاذبية القدوة الرائعة، والنموذج المثالي، التي يفتح بها قلوب الشعوب قبل حصونها، إذ طالما كانت الممالك التي فتحها الإسلام متفوقة على الفاتحين في البعد المادي عدة وعدداً، وما إسبانيا عن ذلك ببعيد، إذ لم يستغرق فتح الأندلس أكثر من ثلاث سنوات، تهاوت خلالها عواصمها تباعاً، بدعم من مواطنيها نصارى ويهوداً. وقد تَعَزَّرَ الترحيب بهذا الدين الوافد، وتَحَسَّنَ التعاطي معه، بعد التأكد من وفاء حامليه بالعهد والذمة، وحرصهم على العدالة، وانفتاحهم وحسن معاملتهم وجوارهم وحوارهم مع الآخر، مهما كانت عقيدته ولونه وصفته، وازداد هذا التفاعل تعزراً بعد اكتساب نصارى الإسبان للغة العربية واندماجهم أكثر في نسق المجتمع الأندلسي الجديد⁽⁶⁸⁾.

على كل حال يبدو أن الانفعال الحماسي في الدفاع عن العقيدة كان يستفز المتحاورين من أهل الملتين، حتى أنهما يخرجان - أحياناً - عن حدود المجادلة بالتي هي أحسن، مع أن المسلمين كانوا يستشعرون - دائماً - ضوابط الدعوة المثلّية التي يأمرهم بها دينهم، فينجحون في كبح جموح الخطاب؛

(67) القرطبي، ص 393 - 394.

(68) السيوطي، ص 75: «عندما تَعَزَّرَ أهلُ الكتاب على العقيدة الإسلامية وجدوها تتفق مع

العقل والمنطق فدخل كثير منهم - خصوصاً النصارى - في دين الله أفواجاً».

فالقرطبي يتصدى للدفاع عن حرمة الدين الإسلامي المستباحة من خصومه المتقولين عليه، مبيّنًا فضائله من دون التعرض «لهذا السائل، ولا لآخر، من أهل ملتهم بالسب، أكثر من تبين جهلهم، وركاكة هذيانهم، وربما أغاظوا في بعض الأقوال، لما ارتكبوا فيها من القبيح والمحال، فأطلقت عليهم اللعنة، بحسب ما تقتضيه البغضاء والإحنة»⁽⁶⁹⁾، «ولولا أن شرعنا منع السباب، ولا يليق ذلك بأولى المروءات والآداب، لأقذعتك سبًا، وأوجعتك عتبًا»⁽⁷⁰⁾.

ظل الإلحاح على استصحاب فضيلة الإنصاف حاضرًا على السنة المجادلين الإسلاميين، يتعوذون به من الانجراف مع العواطف والأهواء، حيث يقول أبو عبد الله القرطبي: «لتعلم يا هذا المتسبب لدين المسيح، أني أجابك إن شاء الله تعالى بمنطق عربي فصيح... أسلك فيه مسلك الإنصاف، وأترك طريق التعصب والاعتساف»⁽⁷¹⁾.

خلاصة هذا المبحث أن المجادلين المسلمين في الأندلس كانوا يدركون أن أساليب الحوار المتاحة والمباحة مع أهل الكتاب عمومًا والنصارى خصوصًا، هي: الحوار بالسنان «الحرب»، والحوار بالبرهان واللسان «المناظرة والجدل»، ولكل منهما مقامه الذي يصبح فيه أفضل وأجدى؛ فالمستهدفون بالحوار إذا «تبين للعقلاء عنادهم، سقط لذلك إرشادهم، ووجب حملهم على السيف وجهادهم، فقد يفعل الله بالسيف والسنان ما لا يفعل بالبرهان»⁽⁷²⁾.

لكن هناك مقامات أخرى يكون فيها العكس صحيحًا، وتصبح «النكاية في العدو بالبرهان واللسان أوقع من نكاية السيف والسنان»⁽⁷³⁾، وهذا هو الذي يعيننا هنا، أي حصاد المناظرة والجدل، حين يراق الحبر، بدل الدم، ويغالب البرهان البرهان، وتقرع الحجة الحجة.

(69) القرطبي، ص 387.

(70) المصدر نفسه، ص 177.

(71) المصدر نفسه، ص 4.

(72) المصدر نفسه، ص 3.

(73) المصدر نفسه، ص 5.

على المنهج ذاته تابع المورسكيون - على الرغم من إكراهات التنصير القسري، وسد باب حرية المعتقد في وجوههم - يمارسون المفاضلة بين الملتين، عبر مناظرات تنتصر للإسلام، بعضها سري كبقية ضروب نشاطهم الإسلامي المحظور، إذ أدين أحدهم مثلاً أمام محاكم التفتيش، بتهمة أنه كان يقرأ في بيته على الشباب كتاباً بالعربية، «موضوعه مجادلة بين المسيح ومحمد، ينتصر فيها هذا الأخير»⁽⁷⁴⁾. هذا إضافة إلى مناظرات الشهاب الحجري أفوقاي الذي غادر إلى المغرب في عام 1008هـ/1600م).

في المقابل كان ضمن مجادلي النصاري من يقذع في حوارهِ مع المسلمين، إلى درجة ظهور موجة الاستشهاديين المسيحيين الذين يستفزون المسلمين بأشع القدح في عقيدتهم ونيهم، رغبة في الرد عليه بالقتل، حتى يسيء إلى سمعة معاملة المسلمين لغيرهم في الأندلس. وبإزاء هذا الجدل العنيف، كان هناك جدل مهذب، مثل القس الذي ناظر ابن رشيقي المرسي، فشهد له «بتأدبه مع القرآن عند ذكره، وصلاته على النبي صلى الله عليه وسلم متى عرض ذكره»⁽⁷⁵⁾. وكذلك رسالة راهب فرنسا إلى المقتدر بن هود (474هـ/1081م)⁽⁷⁶⁾.

ثانياً: الإسلام واليهودية: احتضان ونكران

لا تزال بيئة الأندلس تُبْرِهُنُ على أنها مناخ متميز للتفاعل الحضاري على مختلف مستوياته الأدبية والعرقية والدينية. ومثلما رأينا تفاعل الإسلام مع المسيحية، نجده أيضاً يفتح صدره للحوار مع اليهودية، تبعاً لموقع هذا المكون العبري، ضمن التركيبة الغنية للمجتمع الأندلسي.

إذا كان «الفكرُ العبري اليهودي لم يعش عُصره الذهبي إلا في أحضان

(74) السيوطي، ص 98.

(75) الونشريسي، ج 11، ص 158.

(76) عيسى، ص 220 - 223.

الثقافة العربية الإسلامية، في المشرق العربي، وفي الغرب الإسلامي، من الطبيعي أن تتأثر النبتة بخصائص التركيبة التي أنبتتها، وموارد الحياة التي تغذيها، ونوعية الراعي الساهر على رعايتها، ولهذا الأمر الطبيعي سار الفكر العبري اليهودي على امتداد الإمبراطورية الإسلامية على خطى مسار الفكر العربي الإسلامي لاشتراك الأصول والأرومة»⁽⁷⁷⁾.

على الرغم من المرجعية العربية الإسلامية العامة للفكر العبري اليهودي، ونظرًا إلى خصوصية البيئة المشار إليها أعلاه، فإن اليهود عرفوا عهدهم الذهبي في الأندلس، أكثر من أي بلد آخر.

مع ذلك، عرف مسار التفاعل بين المسلمين واليهود، في الأندلس، ما يعتري المسارات الطبيعية منمد وجزر، حيث بدأ إيجابيًا، منذ الوهلة الأولى، عندما وطأت أقدام الفاتحين المسلمين أرض الأندلس، «حيث كانوا كلما ألقوا اليهود ببلدة ضموهم إلى مدينة البلد، وتركوا معهم من المسلمين طائفة، ومضى معظم الناس ... فعلوا ذلك بغرناطة مدينة إلبيرة، ولم يفعلوا ذلك بمالقة مدينة رية، لأنهم لم يجدوا بها يهودًا ولا عمارة... وجمع (طارق) يهود قرطبة فضمهم إليها... وهرب العلوج إلى مدينة باجة، فضم موسى يهودها»⁽⁷⁸⁾.

من هنا بدأ الاندماج يتعزز شيئًا فشيئًا، من خلال عملية ثقاف عميقة، وطويلة الأمد، إذ يقول موسى بن عزرة، صاحب كتاب المحاضرة والمذاكرة: «ولما استفتح العرب جزيرة الأندلس المذكورة على القوط الغالبيين على الرومانيين أصحابها بنحو ثلاثمائة سنة قبل فتح العرب لها... تفهمت جاليتنا - بها بعد مدة - أغراضهم، ولقيت - بعد لأي - لسانهم، وبرعت في لغتهم، وتقطنت لدقة مرامهم، وتمرننت في حقيقة تصاريفهم، وأشرقت على عذوبة أشعارهم، حتى كشف الله إليهم من سر اللغة العبرانية، ونحوها، واللين، والانقلاب،

(77) أحمد شحلان، التراث العبري اليهودي في الغرب الإسلامي: التسامح الحق (الرباط:

منشورات وزارة الأوقاف، 2006)، ص 227.

(78) أخبار مجموعة في فتح الأندلس وذكر أمرائها والحروب الواقعة بينهم، دراسة وتقديم

وتحقيق وتعليق محمد زينهم محمد عزب (القاهرة: دار الفرجاني، 1994)، ص 56 - 58.

والحركة، والسكون، والبدل، والإدغام، وغير ذلك... على يد أبي زكرياء يحيى بن داود الفاسي المنبوز بجيوش وشيعته.. ما قبلته العقولُ بسرعة، وفهمتُ به ما جهلتُ قبلُ، وتحَرَّكتُ أيضًا هِمَمٌ قليلٌ منهم لطلبِ العلوم، ولم تَقوَ (على) عارضتهم في المقال، ولا تدربوا في صناعة الشعر، وتفطنوا لحلاوته، واستيقظوا لنوادره، إلا... أول ظهور حسداي بن إسحاق بن شبروط الجياني القُدَمَة، القرطبي الرئاسة،.. فحينئذ ثابت الهِمَمُ من غفلتها، واستيقظت الفِطَنُ من نَوْمَتِها..»⁽⁷⁹⁾.

ما دام كلُّ تفاعلٍ يَسْتَبْطِنُ تَفَاضُلًا بَيْنَ الطَرَفَيْنِ، فإن أهمية هذا المقتبس - على طوله - تكمن في أنه يُؤرِّخُ لَسَيْرُورَةِ تَنَاقُفِ الْعَرَبِ وَالْيَهُودِ فِي الْأَنْدَلُسِ، حيث «شهد شاهد من أهلها»، بتلمذة الثقافة العبرية للثقافة العربية، وبناء على ذلك استوعب اليهود أسرار اللغة العربية، وأتقنوها خطابًا، وتأليفًا، وإبداعًا، «فكانت أهمُّ مؤلفاتهم من كتب القواعد اللغوية، إلى كتب الفلسفة، مرورًا بكتب التفسير والآداب، والعلوم كلها، بلغة عربية فصيحة، وكلها تدل على علو باع في فن الكتابة، عندما يتعلق الأمر بكتب الإنشاء والبديع، وكلها تدل على اضطلاع واسع بمناهج الكتابة... بفارق بسيط هو أن جلها استعمل الحرف العبري بدل الحرف العربي لأسباب دينية في معظمها»⁽⁸⁰⁾.

هنا تتجلى أهمية المحطة الأندلسية في التراث العبري، فعلم اللغة عندهم لم تتأسس قواعده - نحوًا وصرَفًا - إلا على يد نحاة اليهود الأندلسيين⁽⁸¹⁾ حتى أصبح نحوهم عبارة عن نحو عربي مُعَبَّرَن⁽⁸²⁾ واللغة العبرية الوسيطة صورة عن اللغة العربية⁽⁸³⁾.

(79) شحلان، ص 88 - 89.

(80) المصدر نفسه، ص 45 - 46.

(81) المصدر نفسه، ص 46 و 88 - 90. وانظر: حسن الوراكلي، ياقوتة الأندلس: دراسات في التراث الأندلسي (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1994)، ص 20.

(82) شحلان، ص 183.

(83) المصدر نفسه، ص 209.

انعكس ذلك التضلع من الثقافة العربية على مختلف أوجه الثقافة العبرية في الأندلس، حيث «لاحظ اليهود التشابه بين اللغة العربية واللغة العبرية، واستفادوا من الأصول اللغوية لفهم دراسة لغة كتبهم المقدسة، وسجلوا أسس النحو العبري، بل بدأوا كتابة أدب عبري على غرار الأدب العربي الوسيط بأنواعه الأدبية، وتقنياته الفنية»⁽⁸⁴⁾.

كان الشعر العربي المثل الأعلى للشعر اليهودي في الأندلس، حتى أن أبراهام بن عزرا الذي نبغ في الشعر العبري لدرجة تسمية نفسه: إبراهيم الشاعر، كان ينظم على «مقتضى القصيدة العربية بناء ومواضيع ومعاني، مثله مثل كل شعراء اليهود الأندلسيين»⁽⁸⁵⁾، وبهذا أخرجوا شعرهم من دائرته الدينية الضيقة، إلى آفاق دنيوية أرحب وأعمق، حيث «كان الشعر اليهودي القديم سواء في فلسطين أو الشرق شعراً دينياً لم يتعد نظم التراتيل والابتهالات والصلوات، فجاء ابن عزرا وشعراء الأندلس بشعر مختلف (عن) ذلك في الموضوع والصورة واللغة والأسلوب، فهو شعر اختلطت فيه عناصر من الشعر العربي والتوراتي»⁽⁸⁶⁾.

لم يكتفوا بذلك، بل تقمصوا في شعرهم العبري، أول مرة، «أوزان العروض»⁽⁸⁷⁾. وحتى فن المقامات طاولته المعارضات اليهودية للفنون العربية حين قلدها يهودا الحريزي في مجموع مقاماته المعروف بـ «تحكموني»⁽⁸⁸⁾.

هنا يجدر التنبيه على الحريزي ساير أصحاب المقامات العربية في

(84) أحمد ميكل، الأدب الأندلسي: من الفتح إلى سقوط الخلافة، ط 7 (القاهرة: دار المعارف، 1979)، ص 22.

(85) شحلان، ص 243.

(86) المصدر نفسه، ص 62.

(87) المصدر نفسه، ص 65: انظر ضمنه: فصل لابن عزرا بعنوان: «أفضل طريقة في صناعة القريض العبراني على القانون العربي»، وانظر قوله إن ديوان «ابن تهيلين صلوات ودعوات بميزان العروض» (ص 92)، وانظر ابن عزرا نفسه «نظم قصائده ببحور الخليل على الطريقة العربية» (ص 63)، وكتابه: الفصاحة في اللغة وأوزان العروض، ص 246.

(88) شحلان، ص 126 - 127.

المشرق والمغرب العربيين، في أفراد مقامة لـ «الشعر والشعراء»، مثلما فعل الحريري وابن شرف القيرواني، وأبو الطاهر السرقسطي، فخصص هو المقامة الثالثة لعدد من «شعراء اليهود في الأندلس»، إضافة إلى أن كتاب المحاضرة والمذاكرة ليس إلا صدى لكتب طبقات الأدباء في الأدب العربي مشرقًا وأندلسيًا، وصاحبه يصرح بذلك من دون حرج.

إذا كانت العربية والعبرية ترتبطان بصلة قرابة عميقة، تؤكد لها البنية الصوتية للاسمين اللذين لا يميز بينهما إلا قلب مكاني في حرفين، يتناوبان موقعهما هنا وهناك، مجسدين بذلك نسبتها إلى جذرهما السامي الموحد الذي أصبح صهيونييو اليهود اليوم يحتكرونه لأنفسهم، خالقين من معاداة السامية وصمة مغموسة في أتون النازية، يصبون بها كل من لا يروقهم موقفه، حتى لو كان ساميًا في الأصل، كالعرب مثلاً، فإن هذا التداخل الصوتي والتاريخي بين العربي والعبري لم يتحقق ثقافيًا وحضاريًا وفكريًا ولغويًا بطريقة أفضل مما تجسد في حضن الأندلس، حيث تحقق الازدواج بمفهومه الصحيح، ولا سيما بالنسبة إلى الطرف اليهودي، حتى ألف أبو إبراهيم كتاب الموازنة بين اللغتين. وقد علل صاحب المذاكرة والمحاضرة «المقاربة التي بين اللغات العبرانية... والعربية... بسبب تصاقب الديار، وتداني الأمصار، حتى أن لا فرق بينهما في أكثر أسماء الجواهر إلا بمقدار اليبس والرطوبة، وسببها اختلاف الأهوية والمياه»⁽⁸⁹⁾.

هكذا أعلن الطرف اليهودي أنه متأثر بالثقافة العربية الأقوى، أكثر منه مؤثرًا فيها بثقافته العبرية، فكانت تحليلته لأدباء وعلماء اليهود الأندلسيين، تلح على هذه الازدواجية: «كَتَبَ بِالْقَلَمَيْنِ، وَاَعْتَنَى بِالْعِلْمَيْنِ، وَشَغِفَ بِاللِّسَانِ الْعَرَبِيِّ»⁽⁹⁰⁾. وأبو أيوب المعلم الإشيلي - في نظر صاحب المحاضرة والمذاكرة - «ينفث في اللغتين السحر، ويغرف فيهما من البحر»⁽⁹¹⁾... وأبو

(89) شحلان، ص 80، وانظر هامشها أيضًا.

(90) المصدر نفسه، ص 121، وابن الخطيب، الإحاطة، ج 1، ص 440.

(91) شحلان، ص 101.

إبراهيم بن يبرون «من المتكلمين الفصحاء باللسانين»⁽⁹²⁾، والحاخام موشيه بن جقطله «من أئمة الخطباء والشعراء باللغتين»⁽⁹³⁾، وأبو الفضل بن حسداي «الموفي للأقاويل الشعرية والخطبية في العبرانية والعربية»⁽⁹⁴⁾.

إذا كان الازدواج بين العربية واللاتينية الإسبانية قد انعكس في الموشح، من خلال «الخرجات: الأعجمية.. فإن يهودا اللاوي - أمير شعرائهم - كان يمزج في شعره بين اللغة العبرية واللهجة العربية الأندلسية، فجعل خرجات ديوانه هي من هذه اللغة»⁽⁹⁵⁾.

اعترافاً بأفضلية اللغة العربية، وخصوصية أهلها بالبيان عمومًا، والشاعرية خصوصًا، أفرد موسى بن عزرا فصلًا من المحاضرة والمذاكرة، يبين فيه «كيف صار الشعر في ملة العرب طبيعة، وفي سائر الملل تطبعًا»⁽⁹⁶⁾، زاعمًا أن الله لم يمنحهم علمًا «سوى البيان، ولا هيا طبعهم للعناية بغير فصاحة اللسان، ولا تُفَاخِرُ على غيرها من الأمم والممل إلا بإحكام لغاتها، ونظم أسجاعها وأراجيزها وأشعارها»⁽⁹⁷⁾.

رتبَ عن ذلك فصلًا آخر سمّاه: «شفوف جالية الأندلس في قرص الشعر، وتحجير الخطب والرسائل العبرانية على غيرهم»⁽⁹⁸⁾، وهو ما يعني أن جالية اليهود في الأندلس أحرزت قصب السبق في «تطبعها» وتشبعها باللغة العربية أدوات وإبداعًا، على الجوالي اليهودية، في الأصقاع الأخرى، وما ذلك إلا بفعل حسن التفاعل بين هذين المكوّنين في هذه البيئة، «لما استفتحت العرب جزيرة الأندلس»⁽⁹⁹⁾.

(92) شحلان، ص 101.

(93) المصدر نفسه، ص 95.

(94) المصدر نفسه، ص 95.

(95) المصدر نفسه، ص 46.

(96) المصدر نفسه، ص 71 - 85.

(97) المصدر نفسه، ص 71.

(98) المصدر نفسه، ص 87 - 105.

(99) المصدر نفسه، ص 88 - 89.

كان صاحب المحاضرة والمذاكرة يعيد بكل موضوعية إبداع يهود الأندلس، حتى في لغتهم العبرية جودة وضعفًا، إلى مقدار رصيدهم - إيجابًا وسلبيًا - في اللغة العربية، فأخوه الأكبر أبو إسحاق «استعان على لطف المقال، وعذوبة الشعر، بفساحة باعه في العربية»⁽¹⁰⁰⁾، خلافًا لمن كان دون ذلك «في الشعر الموزون، لقصره في علم العربية، فكان جزل الألفاظ قليل المعاني»⁽¹⁰¹⁾.

على الرغم من اعتراف مؤلفي يهود الأندلس بتبعيتهم الإبداعية لأدباء العربية هناك، فإن بعض مؤلفي الأندلس يعترفون لبعض شعراء اليهود بالتفوق الإبداعي، إذ كانت المدارس مفتوحة أمام أبناء الديانات من دون فوارق عقدية، إذ هناك علماء يُدرّسون أبناء الملل الثلاث بلغاتهم⁽¹⁰²⁾. فهذا ابن شهيد يتحدث عن يوسف ابن إسحاق الإسرائيلي قائلًا: «وكان أفهم تلميذ مَرَّي»⁽¹⁰³⁾، متفوقًا على نظرائه من أبناء قرطبة، في مدرسة الإبداع العربي، كما أن ابن سعيد، كان يدرس مع ابن سهل الإسرائيلي (ت حوالي 646هـ / 1248م)، على أبي علي الشلويني، وكان يعقد بينهما مناظرات شعرية⁽¹⁰⁴⁾.

كان التمكن من العربية عامل رواج لليهود في سوق العمل والتوظيف داخل البلاطات، فاعتبر إبراهيم بن داود القرطبي أن ابن النغريلة «كان عارفًا بآداب العرب ولغاتهم، ولهذا نال حظوته في حاشية الملك»⁽¹⁰⁵⁾.

تأسيسًا على تَمَكُّن يهود الأندلس من العربية، تتمهّد أرضية الجدل، مركز المفاضلات بين الديانتين، لأن اللغة العربية فرضت نفسها - في الأندلس - لغة للحوار بين الأديان، فكان التمكن منها - تبعًا لذلك - شرطًا أساسيًا في الجدل.

(100) شحلان، ص 99.

(101) المصدر نفسه، ص 97.

(102) ابن الخطيب، الإحاطة، ص 67 - 68.

(103) ابن بسام الشتريني، ج 1، ص 146.

(104) أبو حسن علي بن موسى بن سعيد المغربي: المقتطف من أزهار الطرف، تحقيق وتقديم ودراسة سيد حنفي حسنين (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1984)، ص 81، والمغرب، ج 1، ص 196.

(105) شحلان، ص 125.

ومن هنا يؤكد ابن حزم أن ابن النغيلة (المقتول 459هـ/ 1067م) «كان يلزم.. أن لا يتكلم في لغة لا يحسنها»⁽¹⁰⁶⁾.

هذا مع العلم أن علماء المسلمين كانوا ملتمين باللغة اللاتينية والعبرية. وقد أُتخذت الخبرة بهذه اللغات سلاحاً أبيض في المفاضلات بين الملتين، إذ يذكر صاحب المحاضرة والمذاكرة أن أحد أعلام فقهاء المسلمين من أصدقائه طلب منه أن يترجم له «الوصايا العشر» بالعربية، ففهم اليهودي أنه يريد تجريدتها من فصاحتها بالترجمة، قال «فسألته أن يتلو علي فاتحة قرآنه باللسان اللاتيني، وكان ممن يتكلم به، ويفهمه، فلما تدبّر تحويله إلى هذا اللسان، سمج لفظه.. ففهم مرادي، وأعفاني مما سأله مني»⁽¹⁰⁷⁾.

هكذا تبدو الموازنة بين اللغتين موازنة بين الملتين، فالغرض - عند موسى بن عزرا - من تأليف المحاضرة والمذاكرة: «عرض المماثلة عليك من طريق الملتين، أعني العبرانية والعربية، وموازنتهما في أكثر الوجوه، وأن الواحدة تابعة للثانية، وأخذة منها في الشعر خاصة»⁽¹⁰⁸⁾.

من هنا يتضح أن التسليم بتبعية الملة العبرية للملة العربية - لغويًا وأدبيًا - لا يرقى إلى التسليم بالأفضلية الدينية طبعًا، إذ الاعتراف بذلك يقتضي الخروج من دين إلى آخر، انسجامًا مع منطق المفاضلة، وهو ما حدث أحيانًا، إذ كان الأندلسيون يسمّون من يفعل ذلك من اليهود باسم «الإسلامي».

أما الجدل الديني المفاضلاتي، فيبدو أنه بدأ يعرف حضوره البارز في القرن الخامس الهجري. وكان مناخ هذا التفاعل الحضاري عمومًا والعقدي

(106) انظر: «الرد على ابن النغيلة»، في: أبو محمد علي بن أحمد بن حزم، رسائل ابن حزم الأندلسي، تحقيق إحسان عباس، 4 ج (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1980 - 1983)، ج 4، ص 53 - 55.

(107) شحلان، ص 84، وانظر: ابن عبد الصمد الخزرجي، ص 196، حيث بصرح بمعرفته للعبرانية في تعامله مع الأناجيل.
(108) شحلان، ص 64.

خصوصًا، متاحًا في رحاب الدين الإسلامي السمح، ولا سيما داخل البيئة الأندلسية المنفتحة على مختلف مكونات تركيبها الفسيفسائية.

يتضح مدى هذا التفاعل، من خلال شيوع المجالس المخصصة له، تحت رعاية السلطة، وخارجها، حيث «كان بلاط المقتدر (بن هود) ملتقى العلماء من مختلف الأديان، وخاصة المسلمين واليهود»⁽¹⁰⁹⁾، كما كان لابن حزم صولات وجولات مع هؤلاء، إذ سجل ابن حيان أن «لهذا الشيخ أبي محمد مع اليهود... مجالس محفوظة، وأخبار مكتوبة، وله مصنفات في ذلك معروفة»⁽¹¹⁰⁾.

في ضوء هذا يسخر منه ابن عمه أبو المغيرة ابن حزم، لامرًا إياه باليهودية: «ونسيت - أبا محمد - حاشيتك، وشيعتك، التي صرّت رئيس مدارسهم، وكبير أحراسهم، تُحدّثهم عما كان فيهم من العبر، وتخبرهم بما تعاقب عليهم من الصفاء والكدر، فتارة عن السامري والعجل، وتارة عن القمل والنمل، وطورًا تُبكيهم بحديث التيه، وطورًا تُضحكهم بقوم جالوت وذويه، حتى كأنّ التوراة مصحفك، وبيت الحزان مُعتكفك»⁽¹¹¹⁾.

يحيل أبو محمد ابن حزم نفسه على كثرة مجالسه الجدلية معهم، فعندما يتحدث - ضمن الفرق اليهودية - عن الفرقة العيسوية التي تؤمن «بنوءة عيسى ومحمد صلى الله عليه وسلم»، يقول: «وقد لقيتُ مَنْ يَنُحُو إلى هذا المذهب، من خواص اليهود كثيرًا»⁽¹¹²⁾. وحين يتحدث عن زعمهم مصارعة يعقوب لله جل وعلا، وتفسير بعضهم لاسم «إسرائيل» في ضوء ذلك، باعتبارها تعني «أسر الله» يقول: «قد ضربتُ بهذا الفضل، وُجُوه المتعرضين منهم للجدل، في كل محفل»⁽¹¹³⁾.

إذا كان صاعد الأندلسي - من دون تعرض لبحث العقائد - اعتبر أمة

(109) الوراكلي، ياقوتة الأندلس، ص 16.

(110) ابن بسام الشتريني، ج 1، ص 104.

(111) المصدر نفسه، ص 100.

(112) ابن حزم، الفصل، ج 1، ص 179.

(113) المصدر نفسه، ص 233.

اليهود عمومًا: «هي بيت النبوة، ومعدن الرسالة من بني آدم، وجمهور الأنبياء صلوات الله عليهم أجمعين»⁽¹¹⁴⁾. وإذا كان الإيمان بكافة أنبياء الله ورسالته وكتبه، داخلًا في صميم العقيدة الإسلامية، فإن ابن حزم يؤمن بالتوراة، ولكنه أيضًا لا يعترف بوجودها، لتأكيد من تحريفها، ولذلك لا يُسمِّيها - في الأغلب - إلا «بكفرهم المُبدِّل، وإفكهم المُحرَّف»، وما جرى مجرى ذلك من الاختلاق، والاختراع، المسمَّى بالتوراة، والحماقات المبدلة⁽¹¹⁵⁾.

بما أن ابن حزم، كان يوصف بالحدة في الحق - خلال الجدل - «يُصُكُّ به مُعارضه صَكَّ الجُنْدَلِ، وَيُنْشِقُّهُ مُتَلَقِّهِ إِنشَاقَ الحَرْذَلِ»⁽¹¹⁶⁾، فقد كان أكثر ما استثاره دغوى اليهود أنهم أبناء الله، ففضَّل النصارى عليهم في هذا السياق، «لأنَّ النصارى لم يَدْعُوا بِنُوءَ الله، إلا لواحد، أتى بمعجزات عظيمة. وأما هذه الكتب السخيفة وكل من تدَّين بها فإنهم ينسبون بنوة الله إلى جميع بني إسرائيل، وهم أوسخ الأمم، وأرذلهم جملة وكفرهم أفحش وجهلهم أوحش»⁽¹¹⁷⁾. فما داموا كذلك ف«ليس في العجب أكثر من أن يجعلوا أنفسهم أولاد الله»⁽¹¹⁸⁾. مع أنه وازن بين كفري النصارى واليهود، مفضلًا الأول، فإنه تعفف أن يضع الإسلام في سياق المفاضلة مع أي من الملتين اللتين لا يراهما إلا اختلاقات ومُفتريات، ولكنه - في الوقت ذاته - يحمّد الله «على منَّه علينا بالملة الزهراء، التي صَحَّحَتْهَا العقول، وبالكتاب المنزل من عنده تعالى، بالنور المبين، والحقائق الباهرة...»⁽¹¹⁹⁾.

(114) أبو القاسم صاعد بن أحمد الأندلسي، طبقات الأمم، تحقيق حياة العيد بو علوان (بيروت: دار الطليعة، 1985)، ص 202.

(115) انظر: «الرد على ابن النغيلة»، في: ابن حزم، رسائل ابن حزم الأندلسي، ج 4، ص 45، 47 - 48، 50 - 51، 54 - 57، 59 و 61.

(116) ابن بسام الشتريني، ج 1، ص 103، وانظر «الرد على ابن النغيلة»، ص 43 وما بعدها، إذ لا يخاطبه إلا بالزنديق - المارق الجاهل - الخسيس - الوقاح - المجنون - الأنوك، وانظر: ابن حزم، الفصل، ص 247.

(117) ابن حزم، الفصل، ج 1، ص 247.

(118) المصدر نفسه، ص 303.

(119) المصدر نفسه، ج 1، ص 329.

إذا كان اليهود حين يتعرضون لدرجات النبوة يعتبرون موسى - كليم الله - أفضل الأنبياء، لأنه تلقى الوحي من دون واسطة من وسائطه المعروفة، فإن بعض نقولهم في كتبهم العقديّة لا تقدس الأنبياء مطلقاً، حتى لتعتبر أن الأحبار أفضل من النبي⁽¹²⁰⁾، بل يعتبرون خيرة أنبيائهم إمّا زناة وإمّا سلالة زنى محارم⁽¹²¹⁾.

غير بعيد عن هذا السياق، كانت مناظرات كثيرة في هذا الصدد - في الأندلس - تنتهي باعتراف الطرف اليهودي لمُناظره الإسلامي بالتفوق في الحجة والبرهان، إذ يقول ابن عبد الصمد الخزرجي إن أحد أحبار اليهود ناظره في قضية تبشير الأنبياء بمحمد، فأراد الحبر أن يحيد بالنقاش إلى خصوصية بعثة نبيّنا بالعرب، وبعدما اعترض القرطبي مؤكداً شمولية البعثة المحمدية، اعترف اليهودي قائلاً: «لا يمكنني ولا غيري دفع ذلك، وبذلك أخبرنا أسلافنا من اليهود عنه، أنه قال: بعثت إلى الخلق كافة... ثم عطف على يهودي إلى جانبه، وقال له: نحن قد جرى نشؤنا على اليهودية، وبالله ما أدري كيف نتخلص من هذا العربي، وإن أقل ما يجب علينا أن نأخذ به أنفسنا النهي عن ذكره بسوء»⁽¹²²⁾.

إذا كان التفوق هنا قد تحقق لابن عبد الصمد الخزرجي عن طريق الحجاج بالبرهان الثقلي، فهناك مجالس أندلسية أخرى، يتوغل الحوار بين الأديان فيها إلى مناطق يكون البرهان العقلي أكثر نجاعة. وخير مثال لذلك ما رواه الشاطبي الذي قال: «وقع يوماً بيني، وبين بعض من يتعاطى النظر في العلم، من اليهود، كلام في بعض المسائل، إلى أن انجرّ الكلام إلى عيسى عليه السلام، فأخذ ينكر خلقه من غير أب، ويقول: هل يكون شيء من غير مادة؟ فقلت له بديهية: فيلزمك إذن أن يكون العالم مخلوقاً من مادة، وأنتم - معشر

(120) شحلان، ص 286 - 288.

(121) ابن حزم، الفصل، ج 1، ص 223 وما بعدها، وابن عبد الصمد الخزرجي، ص 148 -

151.

(122) ابن عبد الصمد الخزرجي، ص 121 - 122.

اليهود - لا تقولون بذلك، وأحد الأمرين لازم، إما صحة خلق آدم من تراب، وإما خلق العالم من غير مادة، ﴿فبهت الذي كفر﴾⁽¹²³⁾.

امتد تأثير تعاليم الإسلام في يهود الأندلس - حتى توغلت بهم في أبعاد ما ارتادوها قط، مما «نجدته من الكلام في معنى التوحيد، وما يتعلق بهذا المعنى... فهي أمور أخذوها عن المتكلمين في الإسلام»⁽¹²⁴⁾.

في هذا الإطار يندرج طرح يهودي أندلسي مشكلة القضاء والقدر جبراً واختياراً، على الفقيه أبي سعيد بن لب الغرناطي في أواخر الدولة الإسلامية في الأندلس⁽¹²⁵⁾.

نظراً إلى ريادة ابن حزم المشهود بها في مجال نقد الأديان، فقد تأثر يهود الأندلس بهذا المناخ، فكان موسى النربوني جريئاً في تفاسيره التي ألمح في بعضها إلى زيادات بشرية، لا علاقة لها بالوحي، والواقع أنه وبعض نبهاء اليهود الأندلسيين، كمعاصره وربما صديقه موسى بن جقطلة، وبعض ممن أتوا بعدهما، ممن ثقف الثقافة العربية كلهم شككوا في بعض نصوص التوراة، «وفتحوا الطريق أمام اسبينوزا الذي يعترف بتأثره بابن عزرا»⁽¹²⁶⁾.

هذا ما يجعل خطاب حوار الأديان بين ملتي الإسلام واليهودية، في الأندلس، لا يتسم دائماً بحِدَّةِ النبرة التي طغت على لهجة ابن حزم، المُستَهْزَأ من طرف ابن النغريلة الذي «أطلق الأشرُّ لسانه، وأزحى البَطْرُ عِنايته، واستشَمَخَتْ لكثرة الأموال لديه نفسه المَهينة، وأطغَتْ نَوَاضُ الذهب والْفِضَّةِ عنده هِمَّتَهُ الحَقيرة، فألَّفَ كتاباً قَصَدَ فيه - بزغمه - إلى إبانةِ تَنَاقُضِ كلامِ الله عزَّ وجلَّ

(123) القرآن الكريم، «سورة البقرة»، الآية 258. انظر: أبو إسحاق إبراهيم بن موسى الشاطبي، الإفادات والإنشادات، دراسة وتحقيق محمد أبو الأجناف (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1983)، ص 159.

(124) شحلان، ص 236، وانظر فيه أيضاً مؤلفاتهم عن الموضوع (ص 181 - 275).

(125) حياة قارة، «حوار الديانات في الأندلس: بين الجدل الديني والخلاف الكلامي، من خلال

تقييد لابن لب الغرناطي في القضاء والقدر»، الأندلس مغرب (Al - Andalus Magreb)، العدد 16 (2009)، ص 185 - 208.

(126) شحلان، ص 245.

في القرآن⁽¹²⁷⁾، إذ كان «يَتَمَدَّحُ بالطَّعْنِ عَلَى الْمِلَلِ... وَجَاهَرَ بالكلام في الطعن على مِلَّةِ الإسلام»⁽¹²⁸⁾.

يرجع هذا البطر إلى علاقة اليهود التاريخية بالمال، إذ وُظِّفُوا جُبَاءً على المسلمين من طرف حكام الإسلام أنفسهم، كما فعل باديس بن حبوس الصنهاجي مع ابن النغريلة، «فاتخذ هذا اليهودُ عُمَلاً، ومُتَصَرِّفِينَ في الأشغال، فاكسبوا الجاة والمال في أيامه، واستطالوا على المسلمين»⁽¹²⁹⁾، وكما فعل غيره، من «كل مُدَبِّرٍ مدينة أو حصن» في جميع أنحاء الأندلس، فهم - كما يقول ابن حزم - «مُسَلِّطُونَ لِلْيَهُودِ عَلَى قَوَارِعِ طَرِيقِ الْمُسْلِمِينَ فَيَأْخُذُ الْجِزْيَةَ والطريقة من أهل الإسلام»⁽¹³⁰⁾.

كذلك فعل النصارى فوظفوا اليهود في المهمات الجبائية ذاتها، ومثال ذلك يهود بن شالب الذي كان يرسله ألفونسو جايًا على ملوك الطوائف، حتى تَشَطَّطَ على المعتمد ذات مرة، رافضًا أن يأخذ غير الذهب المشحر، وهو ما جعل المعتمد يقتله، ويقبض على مَنْ معه من النصارى⁽¹³¹⁾.

كان لهذه الأوضاع التاريخية المحيطة أكبر الأثر في طابع حوار الأديان، ونبرة خطاب المفاضلات بينها، حدة ومرونة؛ ففي الوقت الذي كان الاستفزاز اليهودي هو الذي سوغ العنف اللفظي، ضد ابن النغريلة مثلاً - فتصدى له ابن حزم نثرًا كما رأينا، وأبو إسحاق الإلبيري شعرًا، فكانت قصيدته النونية بمنزلة الصاعق الذي فجر مكبوت غضب مسلمي غرناطة، فتحول إلى عنف جسدي، راح ضحيته ابن النغريلة وكثير معه من اليهود⁽¹³²⁾. وكان المسلمون قبل أن

(127) «الرد على ابن النغريلة»، ص 42.

(128) ابن بسام الشتريني، ج 1، ص 478.

(129) أبو عبد الله محمد بن عذارى المراكشي، البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب،

تحقيق ومراجعة ج. س. كولان وأ. ليفي برونسفال، 4 ج (بيروت: دار الثقافة، [1967])، ج 3، ص 265.

(130) أبو العباس أحمد بن محمد المقرئ، نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، تحقيق

يوسف الشيخ محمد البقاعي (بيروت: دار الفكر، 1988)، ج 4، ص 322.

(131) ابن الخطيب، الحلل الموشية، ص 41 - 42.

(132) ابن الخطيب، الإحاطة، ص 440.

يتفاهم الوضع حريصين على سلامة رعاياهم من ذممي اليهود، لحرص الإسلام على عقد الذمة، وتحقيق العدالة مهما تكن الأحوال، إذ استرد القاضي سليمان بن أسود (ت بعد 273هـ/ 886م) جارية لتاجر يهودي من محمد بن الأمير عبد الرحمن بن الحكم⁽¹³³⁾، وحيث حَرَّكَ المعتمد بن عباد جيشًا كثيفًا، من نخبة علمائه، ووجوه رجاله، بقيادة ولده سراج الدولة، إلى مدينة لسيانة، لتهدئة الوضع، وتأنيس أهلها، بعدما بطش أحدهم بيهودي.. زعم أنه سب الشريعة في سوق المدينة⁽¹³⁴⁾، بل إن احترامهم - أحيانًا - كان أوفر من احترام أشرف مسلمي الأندلس، حتى إن أيوب بن سليمان الأموي، من شعراء المئة الخامسة، نزل - بعد الفتنة - على بدوي فأكرمه، ولكنه سرعان ما طرده عندما عرف نسيبه، «فقال لغلامه: إن سئلت عني، فقل إنه من اليهود، فإنه أمشي لحالنا»⁽¹³⁵⁾، وقد كان له صديق يهودي يحترمه كثيرًا، اسمه: بسام بن سمعون الوشقي⁽¹³⁶⁾.

كما أن إسماعيل ابن النغيلة كان قبل الثورة عليه، أو على ابنه الطائش المتغطرس، يوصف بأنه «من أكمل الرجال علمًا وحلمًا وفهمًا وذكاء ودمائة ودهاء ومكرًا، وملكًا لنفسه، وبسطًا من خلقه، ومعرفة بزمانه، ومداواة لعدوه، واستلالًا لحقودهم بحلمه»⁽¹³⁷⁾.

لعل هذه الأوصاف هي التي دعت الشاعر القرطبي، المعروف بالمنفل، أبو أحمد عبد العزيز بن خيرة، إلى المغالاة في مدح هذا اليهودي - شعرًا ونثرًا⁽¹³⁸⁾ - مفضلاً إياه على أعلام العرب، في الجاهلية والإسلام، بل إنه في نظره:

قَرَنَ الفضائلَ والفواضلَ فَشَأَى الأواخرَ والأوائلَ

(133) النباهي، ص 57.

(134) انظر: ابن بسام الشتريني، ج 2، ص 260.

(135) ابن سعيد المغربي، المغرب، ج 1، ص 29.

(136) المقرئ، نفح الطيب، ج 3، ص 529.

(137) ابن الخطيب، الإحاطة، مج 1، ص 440.

(138) ابن بسام الشتريني، ج 1، ص 475 - 478.

هذا ابنُ يوسفِ الذي وَرَثَ الفضائلَ عن فواضلٍ
ثم يناديه:

أجامعَ شملَ المجد وهو مُشَتَّتٌ ومُطَلِّقُ شخصِ الجود وهو من الأسرى
فَضَلَّتْ كِرَامَ الناسِ شَرْقًا وَمَغْرِبًا كَمَا فَضَلَ العقيانُ بِالخَطَرِ القِطْرَا

بل إنه تمادى حتى اعترفَ بالنفاقِ العَقْدِي عبْرَ سريرةٍ يهوديةٍ وظاهرٍ مُسلم:

أدينُ بِدينِ السَّبْتِ جَهْرًا لَدَيْكُمْ وَإِنْ كُنْتُ فِي قَوْمِي أدينُ بِهِ سِرًّا

إذا كان ابن بسام لَعَنَ الْمُنفَتِلَ، آخِذًا عَلَيْهِ غَلَوَهُ فِي مدحِ هذا اليهودي،
وتملقه له إلى حد خلع الدنيا والدين له⁽¹³⁹⁾، فقد كان لرفيع الدولة بن المعتصم
بن صمادح كان له تفسير مختلف لموقف شاعر قرطبي آخر، وهو ابن الفراء
الأخفش بن ميمون الذي اجتذبتَه «حاضرة غرناطة واعتكف بها على مدح
وزيرها اليهودي»، فلما ورد المرية مادحًا ابن صمادح، حُذِرَ منه، باعتباره لعينًا،
قال في اليهودي:

ولكنَّ عُنْدِي لِلوفاءِ شَرِيعَةً تَرَكْتُ بِهَا الإِسْلَامَ يَبْكِي عَلَى الكُفْرِ

فقال رفيع الدولة: «هذا والله هو الحر الذي ينبغي أَنْ يُضْطَنَعَ، فلولا وفاؤه
ما بكى كافرًا، وقد وجدنا من لا يرضى مسلمًا في حياته»⁽¹⁴⁰⁾.

على ذكر الوفاء الذي هو من القيم والمثل التي بُعِثَ نَبِيَّتَانَا مَتَمِّمًا لِمَكَارِمِهَا،
والتي هي من صميم موضوع «المفاضلات» الدينية والدنيوية معًا، نجد مثالًا
آخر قبل حكم ابن صمادح هذا، يعزز فحواه، وإن كان هذه المرة لمصلحة
يهودي على حساب مسلم، إذ إن الفقيه الكبير طالوت بن عبد الجبار (المتوفى
قبل 206هـ/821م) - بعد فتنة الحَكَم بن هشام الأموي بأهل الرضى الثائرين
عليه في قرطبة، في عام 202هـ/817م - التجأ إلى يهودي، أخفاه في بيته عامًا

(139) ابن بسام الشتريني، ج 1، ص 477 - 478.

(140) المقرئ، نفح الطيب، ج 4، ص 387 - 388.

كاملاً في أحسن الأوضاع، إلا أن الفقيه خاف أن يكون قد أثقل عليه، فتحرّج من البقاء عنده، ثم التجأ إلى وزير كان أحد تلاميذه، فما كاد يدخل عليه حتى وشى به إلى الحَكَم، وعندما عرف منه أن اليهودي ضحى بنفسه إكراماً لهذا الفقيه، في الوقت الذي خانته فيه تلميذه الوزير المسلم، سقط ذلك الوزير من عينه⁽¹⁴¹⁾، وهو ما يعني أن المسلمين - يتعاملون مع الأخلاق - خارج أسوار الملل المغلقة، بروح عقيدتهم السمحة الفضلى، فعلى الرغم من أن الصورة النمطية لليهود متشعبة في الخيال الجمعي للمسلمين، وربما لغيرهم، بالمكر والخداع، فإن الأندلسيين لم يَجْرِمْنَهُمْ شَتَاءَ قَوْمٍ عَلَى أَنْ لَا يَعْدِلُوا، فصاعد الأندلسي مثلاً يقول عن إسحاق بن قنطار إنه كان «حميد المذهب، جميل الأخلاق، جالسُته كثيراً فما رأيتُ يهودياً مثله في رجاحته وصدقه وكمال مروءته»⁽¹⁴²⁾، حتى ابن حزم - على حدة جدله لليهود - اعترف لإسماعيل ابن النخيلة خصمه اللدود أنه كان «أعلمهم وأجدهم»⁽¹⁴³⁾.

مهما يكن، فإن تقصي شذرات هذا الموضوع عصي، ولكن «يكفي من القلادة ما أحاط بالعنق»، فقد حاولنا لملمة هذا الشتات وفق نسق ينطلق من التفاعل اللغوي والأدبي، مروّراً بالعقدي وانتهاء بالأخلاق والمعاملات.

ثالثاً: المذاهب: توحد وتعدد

تُطَلَّق المذاهب في الأصل اللغوي على السبل والاتجاهات التي يذهب فيها الناس طرائق قدداً، ولا فرق بين هذا المعنى واستعمالها الاصطلاحي، غير أن الأول مادي، والثاني معنوي، تتحول فيه المذاهب إلى طرق فكرية شتى، يتتهجها السالكون.

ما دامت وحدة الجماعة مطلباً تنظيمياً مرغوباً فيه، فإن الاختلاف في الوقت ذاته، سنّة كونية، تحكم نواميس الوجود ﴿ولو شاء ربك لجعل الناس

(141) ابن سعيد المغربي، المغرب، ج 1، ص 16.

(142) الأندلسي، ص 204.

(143) ابن حزم، الفصل، ج 1، ص 245.

أمة واحدة، ولا يزالون مختلفين إلا من رحم ربك ولذلك خلقهم»⁽¹⁴⁴⁾.

في ضوء هذا صاغ ابن حزم قاعدته الذهبية القائلة إن «الناس على الخلاف حتى يوقن الإجماع، لا على الإجماع حتى يوقن الخلاف»⁽¹⁴⁵⁾.

بين مطلب التوحد، وكونية التعدد، تأطر التمدُّب في الأندلس، فأروا أن «اتفاق المذاهب والآراء، تبعٌ لتمازج النفوس والأهواء»⁽¹⁴⁶⁾، وقد تأصلت فيهم قيم المذهبية، حتى أعطوا المدن خصائصها، فأهل بلنسية «أحسن الناس مذهبًا، وأمتهم دينًا، وأهل قرطبة ذكروا بصحة المذهب»⁽¹⁴⁷⁾. وهذه النزعة التعددية، هي التي تلائم التركيبة الفسيفسائية للهوية الأندلسية.

لأن المذاهب هنا ذات مرجعية دينية، فإن نظرة ابن حزم إليها من هذه الزاوية، جعلته يدرجها ضمن «الملل والأهواء والنحل»، بحسب تناوله إياها في كتابه الفصل⁽¹⁴⁸⁾.

انطلاقًا من هذه الخلفية الدينية، واعتمادًا على أن اختيار مذهب من هذه المذاهب يستبطن عملية مفاضلة، بين ما يُبْتَنَى، وما يُقْصَى، بغض النظر عن حظ الصواب في هذا وذاك، أدرجناها في المفاضلات الدينية.

1 - المذاهب الفقهية

كانت المناوبة الأولى فقهيًا بين مذهبي الأوزاعي ومالك بن أنس، إذ كان الأول مذهب أهل الشام، أول الفاتحين للأندلس، وتجديرًا لفكرة «الداخل» في الأندلس، أرخوا لدخول المذهبيين على المستوى الفردي. فكان صعصعة بن

(144) القرآن الكريم، «سورة هود»، الآية 118.

(145) ابن حزم، نوادر الإمام ابن حزم، النص 255، ص 100.

(146) ابن بسام الششتري، ج 2، ص 392.

(147) نوري معمر، الإمام أبو عبد الرحمن بقي بن مخلد: شيخ الحفاظ بالأندلس، إشراف

محمود حقي (الرباط: منشورات عكاظ، 1988)، ج 1، ص 41.

(148) العنوان: الفصل بين الملل والأهواء والنحل.

سلام (ت 192هـ / 808م) «أول من أدخل للأندلس مذهب الأوزاعي»⁽¹⁴⁹⁾، بينما كان زياد بن عبد الرحمن شبطون (ت 193هـ / 809م) «فقيه الأندلس على مذهب الإمام مالك، هو أول من أدخل مذهبه الأندلس، وكانوا قبله على مذهب الأوزاعي»⁽¹⁵⁰⁾.

إذا كان هذان الرائدان متعاصرين، كما يبدو من تاريخ وفاتيهما، فمن الواضح أن الاختيار الفردي لمذهب مالك قد بدأ بشكل واضح، منذ عهد الحاكم الثاني في الدولة الأموية، بدرجة جعلت بوادر ترسيمه تظهر أيضًا منذ هذا العهد المبكر، لدولة الأمويين، إذ إن الأمير هشام بن عبد الرحمن الداخل «لما وصلت سيرته لمالك بن أنس، ونشرت فضائله عنده، قال: وددتُ أنَّ الله زَيَّنَ موسِمَنَا به، حكى ذلك الفقيه ابن أبي هند، وكان قد لقي مالكا وأخذ عنه»⁽¹⁵¹⁾.

في المقابل صدر عن الأمير هشام ما يوحي بإعجاب متبادل مع الإمام مالك، حين مر على ابن أبي هند المذكور أعلاه، فقام له الفقيه وحياءه، فقال له: «لقد ألبسك مالك ثوبًا جميلًا»⁽¹⁵²⁾.

إضافة إلى هذه المؤشرات الأولية للعلاقة الرسمية بين المذهب المالكي والحكم الأموي في الأندلس، هناك من يرى أن هشامًا «أخذ الناس جميعًا بالتزام مذهب مالك»⁽¹⁵³⁾.

إلا أن أحد الدارسين المحدثين يؤكد أن هذا الأمير لم يصرح بتبني هذا

(149) أبو عبد الله محمد بن فتوح الحميدي، جذوة المقتبس في ذكر ولاية الأندلس (القاهرة: الدار المصرية للتأليف والترجمة، 1966)، ص 244.

(150) المقري، نفح الطيب، ج 2، ص 42-44.

(151) أخبار مجموعة في فتح الأندلس، ص 110 - 111.

(152) أبو بكر محمد بن عمر بن القوطية، تاريخ افتتاح الأندلس، تحقيق إبراهيم الأبياري (القاهرة: دار الكتب الإسلامية ودار الكتاب المصري؛ بيروت: دار الكتاب اللبناني، 1982)، ص 14.

(153) أبو الفضل بن موسى عياض (القاضي)، ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك، عارضه بأصوله وعلق حواشيه وقدم له محمد بن تاويت الطنجي، السلسلة التاريخية؛ 1 (الرباط: وزارة الأوقاف والشؤون والمقدسات الإسلامية، 1965)، ج 1، ص 26 - 27.

المذهب رسميًا، بل تَنَكَّبَ - في تعيين قضااته - عن كبار علمائه رسميًا، مع أنه في عهده «بدأت تتجمع في قرطبة وطليطلة وغيرهما من بلاد الأندلس جماعات صغيرة من فقهاء المالكية»⁽¹⁵⁴⁾، وهنا يرجح أن النقلة الرسمية إلى هذا المذهب بدأت فعليًا في عهد ابنه الحَكَمَ الرُبُضِي، وهذا ما سيصرح به المقري لاحقًا.

يرجح حسين مؤنس أن يكون تَنَكَّبَ الأمير هشام عن تولية فقهاء المالكية رسميًا، راجعًا إلى حرصه على الاستئثار بالسلطة، لأن هؤلاء أخذوا «بأخلاق مالك وشماله كما أخذوا موطأه، والمالكية امتازت بأنها لم تكن مذهبًا فقهيًا فحسب، بل مذهبًا سلوكيًا أيضًا، فمالك كان رجلًا مهيبًا جليل السمات، يجلس لتلاميذه، وكأنه سلطان عظيم بين رعيته، حتى لقد لقبه الناس بأمر المؤمنين في الحديث»⁽¹⁵⁵⁾.

نظرًا إلى تقدير سلطة الدين في الذهنية الأندلسية، كان رجال المالكية هناك «جامعين بين علم مالك وذكائه وكياسته، وتراجمهم تدل على أنهم كانوا أمراء في العلم، ولهم في قلوب الناس مكانة كبرى، فهم تلاميذ إمام دار الهجرة»⁽¹⁵⁶⁾.

اصطدمت هذه السلطة الروحية بالسلطة الزمنية، في أيام الحَكَمَ بن هشام الذي لم يتمتع بمرونة والده في التعامل مع هؤلاء، ولم يكن ييدي أيضًا من الورع الديني والسياسي ما كان ييديه والده الذي سَمَّته رعيته هشام الرضى، ولهذا كان شيوخ المالكية قادة ثورة الربض ضد الحَكَمَ، حتى حاولوا الانقلاب عليه، وتنصيب ابن عمه مكانه، إلا أن مرشحهم خانهم، ووشى بهم إلى الحَكَمَ، فنكَلَ بهم شرَّ تنكيل، قتلاً وسجنًا وتشريدًا⁽¹⁵⁷⁾.

على قدر ما نالوا من قسوته، في أول حكمه، نالوا أيضًا رضاه وتقديره وترسميه في آخر حياته، حيث شعر باهتزاز ملكه، وافتقاره إلى شرعية دينية،

(154) حسين مؤنس، شيوخ العصر في الأندلس، ط 2 (القاهرة: دار الرشاد، 1997)، ص 18.

(155) المصدر نفسه، ص 18.

(156) المصدر نفسه، ص 19.

(157) المصدر نفسه، ص 25 - 27.

تمنحه تأشيرة الدخول إلى نفوس الشعب القرطبي خصوصًا، والأندلسي عمومًا، فأصدر عفواً «عن الفقهاء الذين اشتركوا في الثورة، فعاد معظمهم وعلى رأسهم يحيى بن يحيى الليثي، (ت 230هـ/ 845م)، وطالوت بن عبد الجبار، وأصبحوا من أهل شوره، وفي أيام ابنه عبد الرحمن المتوفى (238هـ/ 852م) أصبح يحيى بن يحيى رجل الدولة الأول، وتكونت من أولئك الفقهاء الكبار جماعة رسمية سميت بجماعة الفقهاء، المشاورين، عرف كبيرهم باسم رأس الفتيا، أو رئيس المفتين، أو رئيس البلد، أو شيخ المسلمين، واللقبان الأخيران لهما دلالة سياسية واضحة، فإن معناهما أن كبير الفقهاء والمشاورين هو رئيس أهل البلد وشيخهم أيضًا، ورضاه عن الأمير.... تأييد له، وإضفاء لصفة الشرعية على حُكْمِهِ»⁽¹⁵⁸⁾.

تلخيصًا لهذه السيرة المذهبية، يقول المقري إن «أهل الأندلس كانوا في القديم على مذهب الأوزاعي وأهل الشام من أهل الفتح، وفي دولة الحَكَم بن هشام... انتقلت الفتوى إلى رأي مالك بن أنس، وأهل المدينة، فانتشر علم مالك ورأيه بقرطبة والأندلس جميعًا والمغرب، وذلك برأي الحَكَم، واختياره»⁽¹⁵⁹⁾.

أرجع بعض الدارسين تقبُّل الأندلس انتشار المذهب المالكي إلى أسباب ذاتية وسياسية وجغرافية وتاريخية⁽¹⁶⁰⁾، على الرغم من أن ابن حزم لم يركز - بشكل أساس - إلا على الخلفية السياسية، في هذا الصدد، إذ يقول: «مذهبان انتشرا - في بدء أمرهما - بالرياسة والسلطان: مذهب أبي حنيفة....

مذهب مالك بن أنس عندنا، فإن يحيى بن يحيى كان مكينًا عند السلطان، مقبول القول في القضاة، فكان لا يلي قاض في أقطارنا إلا بمشورته واختياره،

(158) مؤنس، ص 29.

(159) المقري، نفع الطيب، ج 1، ص 230.

(160) سالم يقرت، «المناخ الفكري في الأندلس ودور المالكية في تشكيله»، ورقة قدمت إلى: الاتجاهات الكلامية في الغرب الإسلامي، تنسيق علي الإدريسي، سلسلة ندوات ومناظرات، 118 (الدار البيضاء: مطبعة النجاشي الجديدة، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 2005)، ص 72 - 73.

ولا يشير إلا بأصحابه، ومن كان على مذهبه، والناس سراع إلى الدنيا والرياسة، فأقبلوا على ما يرجون بلوغ أغراضهم به، على أن يحيى بن يحيى لم يل قضاء قط، ولا أجاب إليه، وكان ذلك زائداً في جلالته عندهم، وداعياً إلى قبول رأيه لديهم»⁽¹⁶¹⁾.

إذا كانت هذه المقتبسات تؤكد توحيد الأندلس رسمياً على المذهب المالكي، فإن هذا التوحيد تم على مستوى الفتوى والقضاء فحسب، وهو ما يترك حرية التمدد الشخصي متاحة على هامش المذهب الرسمي، حتى أن مذهب إمام الشافعية الأوزاعي: عبد الرحمن بن عمرو (257هـ/ 871م) المُنَحَّلِي عنه رسمياً، ظل هناك من يفتي به، رغم معاصرته عبد الملك بن حبيب السلمي (ت 238هـ/ 852م)، أحد أساطين المذهب المالكي المهيمن يومها في الأندلس، فكان زهير بن مالك البلوي (ت قبل 250هـ/ 864م) «يفتي بقول الأوزاعي»⁽¹⁶²⁾.

هكذا تعايش في الفقه الأندلسي مذاهب متعددة، مثل: الشافعية والحنفية والحنبلية والظاهرية.... حتى داخل البيت الأموي الحاكم، إذ يرى ابن سعيد خلال حديثه عن أبناء عبد الرحمن الناصر أن «من العجائب أن عبد الله كان شافعيّاً، وأخاه عبد العزيز حنفيّاً، والمستنصر مالكيّاً»⁽¹⁶³⁾، وهو ما يعني أن السلطة المرسّمة للمذهب المالكي في الأندلس كانت تترك لنفسها ولغيرها حرية المفاضلة بين المذاهب في الاختيار الشخصي، لدرجة أن منذر بن سعيد (355هـ/ 966م) وهو إمام جامع قرطبة وقاضي الجماعة، حتى وفاته في عهد الحُكْم المستنصر، «كان مائلاً إلى القول بالظاهر، قوياً على الانتصار لذلك»⁽¹⁶⁴⁾.

كان «يجمع كُتُبَه ويحتجُّ بمقالته، ويأخذ بها لنفسه، فإذا جلس مجلس

(161) الحميدي، ص 383 - 384، وابن سعيد المغربي، المغرب، ج 1، ص 108.

(162) الحميدي، ص 221.

(163) ابن سعيد المغربي، المغرب، ج 1، ص 230.

(164) الحميدي، ص 348.

الحكومة قضى بمذهب مالك بن أنس وأصحابه الذي عليه العمل في بلده، ولم يعدل عنه⁽¹⁶⁵⁾.

إذا كنا قد رأينا تفضيل الدولة لمذهب على آخر، ورأينا تعايش المذاهب الفقهية المتعددة بحسب اختيار الأشخاص المختلفين، وتعددتها حتى لدى الشخص الواحد، مثل القاضي الذي يفتي ويحكم بالمذهب الرسمي، ويدين في ذات نفسه بمذهب آخر، يمثل اختياره الشخصي، فإن في الأندلس أيضًا رحلة العالم الواحد من مذهب إلى مذهب، فالحميدي يقول عن أبي عمر ابن عبد البر إنه «كان يميل في الفقه إلى أقوال الشافعي»⁽¹⁶⁶⁾، بينما يقرر الفتح بن خاقان أنه «كان ظاهرًا، ثم صار مالكيًا»⁽¹⁶⁷⁾، ومال أبو محمد ابن حزم أولًا إلى رأي «الشافعي، وناضل عن مذهبه وانحرف عن مذهب غيره، حتى وُسِمَ به وُسِبَ إليه... تم عدل في الآخر إلى قول أصحاب الظاهر... فنَقَحَهُ ونَهَجَهُ وجَادَلَ عنه، ووضع الكتب في بسطه، وثَبَّتَ عليه إلى أن مضى لسبيله»⁽¹⁶⁸⁾.

بما أن الشريعة الإسلامية كلها صراط مستقيم، ومنهج لاحب قويم، فقد وُجِدَ في الأندلس من يتسامون عن ضيق التقليد المذهبي إلى أفق الاجتهاد الأرحب. وهؤلاء هم غالبًا مدرسة الحديث في الأندلس التي انبثقت من رحمها المذاهب الفقهية، ومن أوائلهم مصعب بن عمران قاضي هشام الرضى والحكم فقد كان «راوية عن الأوزاعي، لا يتقلد مذهبًا ويقضي بما يراه صوابًا»⁽¹⁶⁹⁾. كذلك بقي بن مخلد، «كان متميزًا، لا يقلد أحدًا... جاريًا في مضممار البخاري ومسلم والنسائي»⁽¹⁷⁰⁾. كما أن قاسم بن محمد بن سيار

(165) النباهي، ص 74-75.

(166) الحميدي، ص 367.

(167) أبو نصر الفتح بن محمد بن عبيد الله بن خاقان، كتاب تاريخ الوزراء والكتاب والشعراء في الأندلس المعروف بأنفس ومسرح التأس في ملح أهل الأندلس، تقديم وتحقيق وتعليق مديحة الشراوي (القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، 2001)، ص 151.

(168) ابن بسام الشتريني، ج 1، ص 103.

(169) ابن سعيد المغربي، المغرب، ج 1، ص 94.

(170) الحميدي، ص 178.

«كان يذهب مذهب الحجة و النظر، وترك التقليد»⁽¹⁷¹⁾. واستمر هذا الاتجاه، حتى آخر العصور الأندلسية، حيث درج عليه القاضي محمد بن يحيى بن بكر الأشعري (741هـ / 1349م)⁽¹⁷²⁾.

على عادة الأندلسيين في استنباط المصطلحات الخاصة بهم، كانوا يسمّون هؤلاء المجتهدين أهلاً لاختيار، فأبو محمد القاسم بن الفتح «كان عالمًا بالحديث... لم يكن يرى التقليد، بل كان مختارًا»⁽¹⁷³⁾. ومسعود بن سليمان أبو الحناء (ت 426هـ / 1035م) أنه كان «يميل إلى الاختيار»⁽¹⁷⁴⁾.

هكذا تتولد من ثنائيتي التقليد والاجتهاد، الفقهاء والمحدثين - ثنائية أخرى تكاد تكون مرادفة لهما، تتمثل في الرواية والدراية، ظل طرفاها يتغالبان في تكوين العلماء أحيانًا، ويتكافآن تارة أخرى، فابن الحصار: عبد الرحمن بن أحمد (422هـ / 1031م) - مثلاً - «كانت الرواية أغلب عليه من الدراية»⁽¹⁷⁵⁾.

في المقابل نجد أن أبا مروان: عبد الملك بن عبد العزيز المعروف بابن الباجي «كانت الدراية أغلب عليه من الرواية»⁽¹⁷⁶⁾، بينما كان أبو بكر غالب بن عبد القاهر «ابن القلاس» جامعًا بين الحسنيين، فكان «من أهل الدراية والرواية»⁽¹⁷⁷⁾.

مهما تكن حرية التمذهب في الأندلس، على هوامش المذهب المالكي المهيمن، فإن هذا التعايش لم يكن خلّوًا من المماحكات بين المذهب الرسمي، والمذاهب الحافّة، إذ تصدى فقهاء المالكية لمدرسة الحديث

(171) أبو الوليد عبد الله بن محمد بن الفرضي، تاريخ علماء الأندلس، حققه وقدم له ووضع فهرسه إبراهيم الأبياري، ج 3، ط 2، المكتبة الأندلسية؛ 3 - 5 (القاهرة: دار الكتاب المصري؛ بيروت: دار الكتاب اللبناني، 1983 - 1989)، ج 2، ص 598.

(172) النباهي، ص 142.

(173) ابن بشكوال، ج 2، ص 689.

(174) الحميدي، ص 356.

(175) ابن بشكوال، ج 2، ص 490.

(176) المصدر نفسه، ج 2، ص 534، وانظر فيها أيضًا محمد بن عاصم، ص 671.

(177) المصدر نفسه، ص 666، وانظر: النباهي، ص 126 - 141.

«الأصولية» في الأندلس، مستظلين بلواء السياسة، ومستغلين رباط المصالح المتبادلة بين الأمراء والفقهاء، «فكما كانت الدولة تنتظر من الفقهاء تأييدها في حالة ظهور خارج على سلطانها، فكذلك كان شيوخ المالكية ينتظرون من الدولة أن تؤيدهم على أي مخالف لمذهبهم الفقهي، وكانت حجة الفقهاء في ذلك واضحة، وهي أن الوحدة العقائدية للبلاد جزء من وحدتها السياسية، وأن أي بلبلة مذهبية يكون لها - قطعاً - أثر في الوحدة السياسية، واجتماع الناس في الطاعة للبيت الأموي»⁽¹⁷⁸⁾.

هكذا عندما جاء بَقِي بن مخلد بعد رحلته إلى المشرق، محملاً بكتب الحديث، ومتضللاً من فقهاء السابق على المذاهب، والأسمى منها، وَصَمَهُ فقهاء المالكية - في البلاط الأموي - بالتهمة الجاهزة: «المُرُوق على الدين»، وعلى أساس ذلك حَرَضُوا عليه العامة، فمنعوه من قراءة مسند ابن أبي شيبة في المسجد الجامع، كما حَرَضُوا عليه الأمير محمد بن عبد الرحمن بالتهمة السياسية الجاهزة أيضاً: «خطر اختلاف كلمة الناس»⁽¹⁷⁹⁾، إلا أن الأمير، بسعة نظره وأناته المعهودتين، لم تَسَخِّفْهُ هذه الدعاوى، بل عقد مناظرة بينهم وبين بَقِي⁽¹⁸⁰⁾، ثم أخذ المسند، من يده، متصفحاً إياه، وأمر خازن مكتبته باقتناء نسخة منه، وقال لبَقِي: «انشر عِلْمَكَ، وازو ما عندك، ونهاهم أن يتعرضوا له»⁽¹⁸¹⁾.

فات هؤلاء الفقهاء أن تسارع وتائر التطور الحضاري، الذي راكمته الدولة الأموية في الأندلس، على الصُّعْدِ المختلفة، خصوصاً في عهد هذا الأمير العالم، كان يقتضي أن يواكبه تطور يوازيه على مستوى المدارس الفقهية.

هكذا انعكست أصداء هذه المفاضلات المذهبية على صفحة الأدب

(178) مؤنس، ص 52-53.

(179) المصدر نفسه، ص 53.

(180) أبو مروان حيان بن خلف القرطبي بن حيان، المقتبس من أنباء أهل الأندلس، حققه وقدم له محمود علي مكِّي (القاهرة: [لجنة إحياء التراث الإسلامي]، 1971)، ج 2، ص 249.

(181) الحميدي، ص 11.

الأندلسي، إذ لم يستطع منذر بن سعيد وهو قاضي الجماعة، في عهدي الناصر والمستنصر - إلا أن يعلن تدمره من سيادة تقليد المذهب المالكي، حتى في مواجهة الأصلين الأقدمين: القرآن والحديث:

عَذِيرِي مِنْ قَوْمٍ يَقُولُونَ كُلِّمَا طَلَبْتُ دَلِيلًا: هَكَذَا قَالَ مَالِكٌ⁽¹⁸²⁾

هكذا واصل فقهاء المالكية تصديهم لكل من يحاول الخروج عن مسطرتهم المذهبية، فاتهموا بالتشيع ابن حيون الحجاري (305هـ/ 917م) لأنه «انحرف عن مذهب مالك»، على الرغم من أنه من «أكثرهم حديثاً ورواية، وقد اشتهر بالصدق البالغ»⁽¹⁸³⁾، كما ثاروا على ابن حزم، في القرن الخامس «حين نُعي عليه بقرطبة وغيرها خلافة مذهب مالك»⁽¹⁸⁴⁾.

سجل هذا الفقيه العنيد رؤيته المذهبية، في قصيدة، كرسها لإبراز أصول «الظاهرية» القائمة على التزام ظاهر الأصلين: القرآن والحديث، والتعالي على التقليد⁽¹⁸⁵⁾:

وخابَ امرؤٌ وافاهُ حُكْمُ مُحَمَّدٍ	فَقَالَ بَأْرَاءِ الرِّجَالِ وَقَلَّدَا
وفي الناسِ أْحْزَابٌ وَكُلٌّ يَرَى الَّذِي	يَجِيءُ بِهِ الْمُنْجِي وَسَائِرُهُ الرَّدَى
وَأَلْقُوا كِتَابَ اللَّهِ خَلْفَ ظُهُورِهِمْ	وَقَوْلَ رَسُولِ اللَّهِ.. وَيَلْهُمُ غَدَا
...وَأَخَذَ ظَاهِرَ الْأَلْفَاظِ لَا تَتَعَدَّهَا	إِلَى غَايَةِ التَّأْوِيلِ تَبْقَى مُؤَيَّدَا
فَتَأْوِيلُهَا تَخْرِيفُهَا عَنْ مَكَانِهَا	وَمَنْ حَرَفَ الْأَلْفَاظَ حَادَ عَنْ الْهُدَى

ثم يأخذ في الرد على بقية أصول المذاهب الأخرى، والمالكية خصوصاً، حين ركز على القياس والاستحسان وسد الذرائع وعمل أهل المدينة.

(182) عبد الله كنون، أدب الفقهاء (بيروت: دار الكتاب اللبناني، [د.ت.])، ص 167.

(183) مؤنس، ص 61.

(184) ابن الأبار، ص 24.

(185) أبو الوليد سليمان بن خلف الباجي الأندلسي، كتاب الإشارة إلى معرفة الأصول والوجازة في معنى الدليل، يليه قصيدة في أصول فقه الظاهرية لأبي محمد علي بن أحمد بن حزم، إعداد مصطفى الوضيبي ومصطفى ناجي (الرباط: مركز إحياء التراث المغربي، [د.ت.])، ص 33 - 35.

على الرغم من صرختي منذر بن سعيد وابن حزم الظاهريين، في وجه صرامة سياج التقليد الذي ضربه المالكيون حول أنفسهم، فإن فقهاء المذهب المالكي وجدوا عصرهم الذهبي خلال حكم المرابطين الذين بلغوا في أيامهم «مبلغاً عظيماً، لم يبلغوا مثله في الصدر الأول من فتح الأندلس»⁽¹⁸⁶⁾، حيث ساد فقه الفروع، بشكل غير مسبوق، وكاد يغيب صوت أصحاب مدرسة الحديث الأصولية⁽¹⁸⁷⁾.

هنا انتقل الشعر الأندلسي من شكوى تغليب المذهبية على الأصولية، كما عبّر عنها منذر بن سعيد وابن حزم سابقاً، إلى شكوى تغليب المصالح الدنيوية للعلماء على المصالح الأخروية، واستغلال الدين من أجل امتلاك الدنيا، إذ يقول أبو العباس - أو أبو جعفر - أحمد ابن النبي الأبيدي:

أَهْلَ الرِّيَاءِ لَيْسْتُمْ نَامُوسَكُمْ كَالذِّيبِ يُذْلَجُ فِي الظَّلَامِ الْعَاتِمِ
فَمَلَكْتُمْ الدُّنْيَا بِمَذْهَبِ مَالِكٍ وَقَسَمْتُمْ الْأَمْوَالَ بَابِنِ الْقَاسِمِ⁽¹⁸⁸⁾

على الرغم من قوة القمع الذي تعرض له المذهب الظاهري، مُثَمِّلًا في رائده الحقيقي ابن حزم، على يد ملوك الطوائف وفقهائهم، فإن جذوة هذا المذهب ظلت تتقد تحت الرماد.

هنا يجب التنبيه إلى أن حدة المواجهة لظاهرة ابن حزم خصوصاً، ربما كان مردّها إلى حملتها السياسية المُعارضة، فالرجل كان أموي النزعة، مجاهرًا بقرشية الإمام، مستنكرًا توزيع أمراء الطوائف لإرث الخلافة، وهو ما جعل العباديين يحرقون كتبه ويُشَرِّدُونَهُ، بمؤازرة فقهاء المالكية، إذ كان المذهب الظاهري الحزمي يمثّل «فقه المعارضة» من خلال رفضه القياس⁽¹⁸⁹⁾ الذي

(186) أبو محمد عبد الواحد بن علي المراكشي، المعجب في تلخيص أخبار المغرب، وضع حواشيه خليل عمران المنصور (بيروت: دار الكتب العلمية، 1998)، ص 121.

(187) المصدر نفسه، ص 122.

(188) المصدر نفسه، ص 121، والمقري، نفح الطيب، ج 2، ص 448.

(189) محمود إسماعيل، «ابن حزم ومدرسته: جدل الفقه والتاريخ»، ورقة قدمت إلى: الحضارة الإسلامية في الأندلس ومظاهر التسامح، تقديم محمد مفتاح؛ تنسيق عبد الواحد أكميز (الرباط: منشورات مركز دراسات الأندلس وحوار الحضارات، 2003)، ص 285.

توسع فيه المالكيون «لتبرير سياسات أمراء الطوائف»، وبهذا الجهد الجبار يكون ابن حزم - على رأي الجابري - هو من حوّل الظاهرية من «البيان... إلى البرهان»⁽¹⁹⁰⁾.

على الرغم من إحراق كتبه وتشريده، فقد تواصل مذهب ابن حزم على يد تلاميذه، مثل صاعد الأندلسي والحميدي والأجيال اللاحقة بهم من أحفاده وغيرهم⁽¹⁹¹⁾.

هكذا، مثلما كان العهد المرابطي عهد ازدهار الفقه المالكي الفروعي، بحيث لم يحظ عندهم «إلا من علم علم الفروع... حتى نُسي النظر في كتاب الله، وحديث رسول الله صلى الله عليه وسلم»⁽¹⁹²⁾، فإن العهد الموحيدي كان أوج ازدهار المذهب الظاهري، حين دشّن عبد المؤمن (558هـ / 1162م) عهده بانتقاد فقه الفروع، خلال قمة عقدها مع كبار فقهاء المالكية، موعزاً إليهم بتجاوزه، إلا أن الشيخ أبا عبد الله محمد بن سعيد بن زرقون الإشيلي (586هـ / 1190م) أعلن رفضه جهازاً لذلك، وهو ما أوقف المشروع في مهده⁽¹⁹³⁾.

أما ابنه أبو يعقوب: يوسف بن عبد المؤمن (580هـ / 1184م) فشكا للحافظ أبي بكر بن الجرد (586هـ / 1190م) من تلك الآراء المتشعبة التي أحدثت في دين الله، معلناً أمام هذا الفقيه الأندلسي أنه لا يحتكم إلا إلى ثلاثة أصول: الكتاب أو السنة أو السيف⁽¹⁹⁴⁾.

لكن الحسم، في هذا الموضوع، حدث في أيام أبي يوسف بن أبي يعقوب (595هـ / 1199م)، حيث «انقطع علم الفروع، وخافه الفقهاء، وأمر بإحراق

(190) محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، نقد العقل العربي؛ 1 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1984)، ص 99.

(191) محمد يعلى، «ملاحم من الحياة الفكرية الحضرية بالأندلس: مدينة إشبيلية في عهدها المغربي»، ورقة قدمت إلى: الحضارة الإسلامية في الأندلس ومظاهر التسامح، ص 397 - 399.

(192) المراكشي، ص 122.

(193) انظر: يعلى، ص 419.

(194) المراكشي، ص 199.

كتب المذهب... وتقدم إلى الناس في ترك الاشتغال بعلم الرأي... وتوَعَّدَ على ذلك بالعقوبة الشديدة...

كان قصده - في الجملة - محو مذهب مالك، وإزالته من المغرب مرة واحدة، وحمل الناس على الظاهر من القرآن والحديث، وهذا المقصد بعينه كان مقصد أبيه وجده⁽¹⁹⁵⁾.

أخيرًا، عادت الأندلس - في عصرها النصري، آخر عهودها - إلى الوحدة تحت ظل المذهب المالكي، إلى حد أن أبا البركات بن الحاج البليقي (774هـ/ 1372م) كان شديد الالتزام بهذا المذهب، «لا يسمع من مخالفه في شيء»⁽¹⁹⁶⁾.

بل إن الدولة النصرية كانت تشعر - داخلها - بالانسجام الديني المطلق، فالإسلام عندهم - بحسب ابن الخطيب - «سالم من الانصداع، محروس من الابتداع» ولا يشوش عليه إلا الكفر المُتَرَبِّصُ به من الخارج⁽¹⁹⁷⁾.

2 - المذاهب العقديّة

في موازاة مسار المذاهب الفقهية، كانت المذاهب العقديّة، تتفاعل بين طرفي ثنائية: السّنة والبدعة، «فكان المذهب المالكي ضد المستنصر الشيعة، والمعتزلة والخوارج أجمعين»⁽¹⁹⁸⁾، حتى قال الحَكَم: «جل من يعتقد مذهبًا من مذاهب الفقهاء، فإن فيهم الجهمي والرافضي والخارجي، إلا مذهب مالك، فإنني ما سمعت أن أحدًا تقلد مذهبه قال بشيء من البدع»⁽¹⁹⁹⁾.

حاول بناصر البوعزاتي توسيع دائرة التعالق بين المذاهب الفقهية

(195) المراكشي، ص 198.

(196) المقري، أزهار الرياض، ج 4، ص 106.

(197) المصدر نفسه، ص 52.

(198) بناصر البعزاتي، «مآل علم الكلام عند ابن حزم والباجي»، ورقة قدمت إلى: الاتجاهات

الكلامية في الغرب الإسلامي، ص 170.

(199) الونشريسي، ج 6، ص 357.

والمذاهب الفكرية، تلاؤمًا وتنافرًا، فقال إن «أغلب المعتزلة حنفية، وأغلب الأشاعرة... شافعية، لكن بعض الأشاعرة مالكية، وأقلية منهم أحناف....

ساد عداً شديداً بين المعتزلة والحنفية، فلا حنبلي معتزلي، ولا معتزلي حنبلي، وأيضاً لا مالكي معتزلي، ولا معتزلي مالكي، ولكن قد يكون المعتزلي حنفياً»⁽²⁰⁰⁾.

قرر الأندلسيون أن بلادهم «لم تتجاذب فيها الخصوم، ولا اختلفت فيها النحل»⁽²⁰¹⁾، وأن أهلها قد جُبلوا على «ترك الجدل والخلاف والتشغيب»⁽²⁰²⁾.

هذا صحيح باعتبار أنه كان هناك دائماً هيمنة لمذهب سنّي واحد يُعتبر عاصماً للأندلسيين من القواصم، أكان مذهب الأوزاعي أم مذهب مالك، حسبما ذكرنا سابقاً، ولكن هذه الوحدة، لم تمنع من وجود مذاهب عقديّة أخرى، وصفها الأندلسيون بـ «البدع»، مثل: الخوارج والشيعة والمعتزلة. وكما كان هناك مذاهب فقهية على هامش المذهب المالكي المهيمن، كانت هناك أيضاً مذاهب «مبدعة» على هامش مذهب «السنة والجماعة» في الأندلس، مع ضرورة الأخذ في الاعتبار أن التبديع كرة تتقاذفها جميع المذاهب، في ما بينها؛ إذ كلٌّ منها يعتبر أن الحق معه.

أَرَّخَ ابن حزم - خلال تناوله العام للنحل - أضواء هذه المذاهب داخل الأندلس، فذكر وجود الخوارج هناك، قائلاً: «وشاهدنا الأباضية عندنا بالأندلس»، ذاكراً بعض «شنعهم»⁽²⁰³⁾، ومع ذلك يبدو وجودهم ضئيلاً جداً. أمّا الشيعة، فقد تسربوا إلى الأندلس لوأداً عبر التاريخ، من خلال جيوب البربر هناك، أو عن طريق العلماء الراحلين إلى المشرق والوافدين منه: جواسيس فاطميين وغيرهم، أو من خلال الاحتكاك بدولتي الأدارسة في المغرب

(200) البغزاتي، ص 170، الهامش 1.

(201) المقرئ، نفع الطيب، ج 1، ص 176.

(202) ابن الخطيب، الإحاطة، مج 2، ص 114.

(203) ابن حزم، الفصل، ج 5، ص 59.

والفاطميين في أفريقيا ومصر⁽²⁰⁴⁾. هكذا اتهم بها حتى منذر بن سعيد البلوطي (355هـ/966م)، قاضي الجماعة في قرطبة، على الرغم من أن تشيعه - إن صح - كان يبدو معتدلاً⁽²⁰⁵⁾.

لا أستطيع هنا إلا أن أتساءل - مستغرباً - كيف يتم الجمع بين الظاهرية، فقهياً، والباطنية - التشيع - عقدياً، في حق منذر بن سعيد، وحتى في حق دولة الموحدين - «عَمَرَكَ اللَّهُ كَيْفَ يَلْتَقِيَانِ؟!».

ربما يكون أسلم موقف في هذا الصدد هو ما ذهب إليه ابن الفرضي، شهيد فتنة قرطبة (400هـ/1010م) من أن منذر بن سعيد «كان يحل في اعتقاده أشياء، الله مجازيه بها، ومحاسبه عليها»⁽²⁰⁶⁾.

يخرج ابن حزم من الظن إلى اليقين حين يتحدث عن مشاهدته جيوب التشيع الأندلسي في أيامه: «وقد لقينا من يذهب إلى هذا وكلمناهم، منهم: المعروف بابن شق الليل المحدث بظليبه، وهو مع ذلك من أهل العناية وسعة الرواية، ومنهم: محمد بن عبد الله الكاتب، وأخبرني أنه جالس الخضر وكلمه مراراً»⁽²⁰⁷⁾.

لعل أهم حضور شيعي في الأندلس، تمثل في دولة الحموديين التي اغتنمت فرصة عصر الطوائف، عند انقراط عقد الخلافة الأموية المهيمنة، استغلالاً لصفة القرشية المفقودة، في أغلب المنتزين على الحكم يومها، إلا أنهم مع ذلك «كانوا شيعة معتدلين إلى حد بعيد، فلم تتخذ دولتهم طابعاً دينياً قوياً، ولم يكن لهم مذهب كامل واضح المعالم، ولا فلسفة تقوم على أسس ثابتة، ولا فقه خاص بهم.... لم يأخذوا من ذلك إلا بقدر ما يحقق لهم مآرباً سياسياً 'الإمامة'»⁽²⁰⁸⁾.

(204) انظر: محمود علي مكي، التشيع في الأندلس: منذ الفتح حتى نهاية الدولة الأموية (القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، 2004)، ص 16 - 29.

(205) مكي، التشيع، ص 22.

(206) ابن الفرضي، تاريخ علماء الأندلس، الترجمة: 1452.

(207) ابن حزم، الفصل، ج 5، ص 37-38.

(208) مكي، ص 48 وما بعدها.

بُني على هذه السطحية المذهبية للحموديين خُفوت في الأدب الشيعي هناك، إذ تكرست قصائده للأصداء السياسية لشيعية الحموديين، عزفاً على وتر الإمامة وأحقيتهم في وراثتها.

أورد محمود علي مكي نماذج من هذا الأدب الشيعي الباهت، لابن دراج وابن شهيد وعبادة بن ماء السماء وابن الحنات وابن مقانا الأشبوني⁽²⁰⁹⁾، كفانا مؤونة استحضارها هنا، لأنه يحكم بأن تلك القصائد تمثل «صورة صحيحة صادقة للتشيع الأندلسي (الباهت) الذي تغلب عليه السطحية والتكلف، وتشعب فيه الشخصية الأندلسية، حتى لا تكاد تبين، وكثير من مدائح الشعراء الحموديين لهم، لا تكاد تفترق عن مثيلاتها في غيرهم من ملوك الطوائف»⁽²¹⁰⁾.

أما «الاعتزال»، فكان حاضراً - هو الآخر - ولو بشكل هامشي، في ذهنية الأندلسيين، إذ «كان قوم يذهبون إلى الاعتزال، نُظّر على أصوله، ولهم فيها تواليف، منهم: خليل بن إسحاق، ويحيى بن السمين، والحاجب موسى بن حدير، وأخوه الوزير صاحب المظالم: أحمد، وكان داعية إلى الاعتزال لا يستتر بذلك»⁽²¹¹⁾.

وعلى الرغم من أن ابني حدير، موسى (319هـ/ 931م) وأحمد اللذين ذكرهما ابن حزم هنا، ضمن المُعلنين اعتزالهم، هما شخصيتان رسميتان داخل البلاط الأموي في عهد الناصر، فإن النظرة الأندلسية إلى الاعتزال كانت دائماً بغير «عين الرضى»، فهو مجرد شذوذ عن الجماعة، إذ يخاطب أحمد بن عبد ربه أبا عبيدة: مسلم بن أحمد المعروف بصاحب القبلة (295هـ/ 908م):

أبيت إلا شذوذاً عن جماعتنا ولم يُصِبْ رأيي من أَرْجَا ولا اعتَزَلَا⁽²¹²⁾

وإذا كانت السلطات الأموية في الأندلس غضت النظر عن هذه الظواهر الاعتزالية الفردية، فإن عبد الرحمن الناصر أبدى حزمًا أكثر أمام الظاهرة

(209) مكي، ص 53-58.

(210) المصدر نفسه، ص 60.

(211) المقري، نفح الطيب، ج 1، ص 176 - 177.

(212) الأندلسي، ص 160.

«المَسَرِّيَّة» لأنها أخذت شكلاً مؤسسيًا، لامس الخطوط الحمراء للسياسة، حيث كان أبو عبد الله محمد بن مسرة (319هـ/ 931م) رأس فرقة نصبته إمامًا، في حين اعتبرته الخلافة الأموية مبتدعًا، «مَثَلٌ فتنه واسعة المدى بين العلماء والناس»، «حتى اضطر عبد الرحمن الناصر إلى إصدار بيان عام يَلْعَنُ ابنَ مسرة ومن تابعه»⁽²¹³⁾؛ إذ «لم يحتمل أن يكون إلى جواره شيوخ، يَصِلُونَ - في قلوب الناس - إلى مكانة، تُقَارِبُ مكانته»⁽²¹⁴⁾.

مع ذلك تَحَفَّظَ محمد بن حارث الخشني (361هـ/ 972م) في أمره، فقال إن «الناس في ابن مسرة فرقتان: فرقة تبلغ به مبلغ الإمامة في العلم والزهد، وفرقة تطعن عليه بالبدع، لما ظهر من كلامه في الوعد، وبخروجه عن العلوم المعلومة بأرض الأندلس، الجارية على مذهب التقليد والتسليم»⁽²¹⁵⁾.

أما ابن حزم فلم يدرجه ضمن قائمة المؤلفين الأندلسيين في مذهب الاعتزال المذكورة آنفًا، وإنما سلكه في رسالة فضل الأندلس ضمن البلغاء، مُعَلِّيًا عدم رضاه عن مذهبه⁽²¹⁶⁾.. ثم اعتمده - في كتابه الفصل - أهم ممثلي الاعتزال، شارحًا أفكاره، واستمرار سريانها في أتباعه، حتى معاصري ابن حزم، قائلًا في النهاية: «وأما الذي لا شك فيه، فإنه كان عند فرقته إمامًا، واجبة طاعته، يؤدون إليه زكاة أموالهم»⁽²¹⁷⁾.

هنا يبدو أن البُعد السياسي في حركة ابن مسرة ربما يكون هو الذي اقتضى موقف الناصر، الصارم ضد الرجل وأتباعه، القاضي بالتنقيب عنهم، والنقض لآثارهم، وطلب الدلائل عليهم، والإيقاع بمن صح أنه منهم⁽²¹⁸⁾، فكان هذا الموقف سياسيًا، أكثر من كونه «حماية... للسنة، وإنكارًا للبدعة»⁽²¹⁹⁾.

(213) انظر: مؤنس، ص 71.

(214) مؤنس، ص 70.

(215) ابن الفرضي، ج 1، ص 338.

(216) المقرئ، نفع الطيب، ج 1، ص 178.

(217) ابن حزم، الفصل، ج 5، ص 67.

(218) أبو مروان حيان بن خلف القرطبي بن حيان، المقتبس، اعتنى بنشره ب. شالميتا، بالتعاون

لضبطه وتحقيقه مع ف. كروينطي [وآخ.]. 5 ج (مدرسد: المعهد الإسباني العربي للثقافة، 1979)،

ج 5، ص 26 - 29.

(219) ابن حيان (1979)، ص 20.

مهما يكن، فإن الأندلس ظلت تعتبر نفسها صوت «السنة والجماعة»، والذائدة عن حماهما، ولذلك تجاوز الأندلسيون حدود بلادهم، حين لم يتعش فيها أدب معتزلي، ليتصدّوا للرد على بيتين أوردهما الزمخشري (538هـ/ 1143م) «لبعض العدلية، يعرّض بأهل السنة والجماعة المفلحين، وينصر مذهبه الفاسد. فرّد عليه نفر من شعراء الأندلس مثل ابن عاصم... كما ردّ على البيتين ابن جبير اليحصبي أحد أعلام المتأخرين بالأندلس...»⁽²²⁰⁾.

3 - مذهب الصوفية

غير بعيد عن مدار تفاضل المذاهب في الأندلس، تتأطر الصوفية مذهباً عرفانياً روحانياً، يتعالتى مع مذاهب الفقه والعقيدة معاً.

هنا تبدو الأندلس مناخاً خصباً للتصوف، ولا سيما في فترات تأزم الأوضاع فيها داخلياً وخارجياً. كما أن الترف، في فترات الرخاء، يُعتبر - من جهة أخرى - محفزاً للتصوف، إذ يأتي الزهد دائماً ردة فعل على السرف في المجون والترف.

في كل حال، فإن حضور التصوف في كتب التراجم الأندلسية يزاحم حضور المذاهب الأخرى التي تتلبس به، أو تتنافر معه، ويكفي هنا أن رسالة «الدرة الفاخرة»⁽²²¹⁾ لمُحيي الدين بن عربي ضمت عشرات من مشايخ الصوفية البارزين في الأندلس الذين تربّى على أيديهم، وفي المقابل قدّم نفسه - في رسالة التجليات أستاذاً وشيخاً، ولو في عالم الرؤيا لكبار أشياخ التصوف في المشرق، من الجنيد وغيره⁽²²²⁾.

في ذلك إحياء بتفضيل صوفية المغرب على نظيرتها في المشرق التي

(220) المقري، أزهار الرياض، ج 3، ص 298 - 323.

(221) محيي الدين ابن عربي، مختصر الدرة الفاخرة فيما انتفعت به في طريق الآخرة، تحقيق

محمد أديب الجادر (عمان: دار الفتح للدراسات والنشر، 2006).

(222) انظر: «رسالة التجليات»، في: محيي الدين بن عربي، رسائل ابن عربي، وضع حواشيه

محمد عبد الكريم النمري (بيروت: دار الكتب العلمية، 2007)، ص 337 ما بعدها.

يفترض فيها العكس، بحكم أسبقيتها في الزمان، وتأصلها في قدسية المكان، وهو يصرح بذلك تمامًا حين يؤكد أن حصّة المغرب من رجال الفتح أكبر من حصّة المشرق، وأن «فتح المغرب لا يجاريه فتح»⁽²²³⁾.

يبقى المدار الأهم للمفاضلة بين الاتجاهات الصوفية في الأندلس متأطرًا بين السنّة والبدعة - الاعتدال والتطرف.

لعل خير مثال على اعتدال التصوف السنّي هناك، هو ابن برجان: عبد السلام بن أبي الرجال (ت 536هـ / 1142م)؛ الذي «أخذ من كل علم بطرف، مؤثرًا لطريقة التصوف، عارفًا بمذاهب الناس، متقيًا - في نظره - بظواهر الكتاب والسنة، بريثًا من مُرَدِّي تَعَمُّقِ الباطنية، بعيدًا عن قحّة الظاهرية، شديد التمسك بالكتاب والسنة، جاريًا في تأويل ذلك على طريق السلف، وعلماء المسلمين وما عليه السواد الأعظم، مبدئيًا من وجوه التأويل، وفهم آيات التنزيل، ما يجري مع المعروف، ولا ينافر المألوف، من غير تعارض ولا مخالفة، بل بما يشهد المنصفُ العارف أنه من فضل الله، الذي يؤتيه من يشاء»⁽²²⁴⁾.

هكذا كان الأندلسيون حريصين على هذا المستوى من ابتعاد التصوف عن واقع الشبهات الفكرية والسياسية، فهذا أبو عاصم عبد الوهاب بن منذر (436هـ / 1042م) «كان ناسكًا، منقطعًا عن الناس، عفيًا. كثير الصلاة والذكر... وكان يؤم الناس بمسجد بدر»، إلا أن ذلك لم يغفر له أنه «كان قد نظر في شيء من الكلام، فاتهم بالاعتزال، ونسب إلى مذهب ابن مسرة، وانحرف عن الفقهاء فتكلموا فيه»⁽²²⁵⁾.

(223) انظر: «رسالة الانتصار»، في: ابن عربي، رسائل ابن عربي، ص 362.

(224) أبو جعفر أحمد بن إبراهيم بن الزبير، صلة الصلة، تحقيق عبد السلام الهراس وسعيد أعراب، 5 ق (الرباط: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1993 - 1995)، ق 4، انظر: الترجمة رقم 33-32/43.

(225) المصدر نفسه، الترجمة رقم 35 / 27.

إذا كان ذكر ابن مسرة يحيل على ثنائية التصوف والتَّسْوِيس، باعتبار أنه كان نائراً سياسياً متلقياً بالإمامة، مطالباً بحقها، فإن ذكر موقف الفقهاء المتمزمت - هنا تجاه من انحرف عنهم، يحيل على ثنائية أخرى، دُرِجَ على تسميتها أيضاً الظاهر والباطن، حيث نجد تقدير مؤرخي الغرب الإسلامي لأبي الحسن عبيد الله بن عبد المجيد الأزدي الرندي (691هـ / 1292م)، لأنه «كان متنزهاً عن مقالة المُتَنَبِّسين، وشعوذة المُشَعْوِذِينَ، غير متسامح في شيء مما يخالف ظاهر الشريعة، ولا عامل على شطحات المتصوفة»⁽²²⁶⁾. وكان شديداً في حكمه على المشعوذين المخالفين، فهو لا يراهم إلا «جملة أغبياء، لا علم، ولا عمل، ولا تصوف، ولا فهم، وهم مع ذلك يُجَهَّلون الناس، ويعتقدون أن مَبْنَاهُمْ على أساس»⁽²²⁷⁾.

على مقربة من هذا السياق، يفرق ابن خلدون بين سلف المتصوفة وخلفهم، إذ يقول: «هؤلاء المتأخرون من المتصوفة المتكلمين في الكشف، وفيما وراء الحس .. توغلوا في ذلك، فذهب الكثير منهم إلى الحلول والوحدة... وتبعهم ابن العربي وابن سبعين.... وكان سلفهم مخالطين للإسماعيلية المتأخرين، من الرافضة الدائنين - أيضاً - بالحلول، وإلهية الأئمة مذهباً لم يعرف لأولهم، فأشرب كل واحد من الفريقين مذهب الآخر، واختلط كلامهم وتشابهت عقائدهم»⁽²²⁸⁾. ونظراً إلى هذا التأثير بالشيعة الإسماعيلية، يقرأ ابن خلدون وجه الشبه بين الإمام عند الشيعة، والقطب عند المتصوفة، ذلك في الظاهر، وهذا في الباطن، وكذلك الأمر في النقباء مقابل الأبدال⁽²²⁹⁾.

كما جرت الموازنة بين الظاهر والباطن، ومُيِّز بين فقه هذا وفقه ذلك،

(226) أبو العباس أحمد بن أحمد بن عبد الله الغبريني، عنوان الدراية فيمن عرف من العلماء في المائة السابعة بيجاية، حققه وعلق عليه عادل نويهض، ط 2 (بيروت: دار الأفاق الجديدة، 1979)، ص 107.

(227) المصدر نفسه، ص 108.

(228) أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، مقدمة ابن خلدون (بيروت: دار الكتب العلمية، 2000)، ص 584.

(229) المصدر نفسه، ص 585.

حيث يشير ابن العربي المكي إلى علاقة الفقهاء بالمتصوفة، وإنكارهم أحياناً لكرامات الأولياء⁽²³⁰⁾.

بتركيب هذه الثنائيات كلها، يتحقق الجمع بين أفضل ما في طرفيها، بحيث تنتفي الحُدَيَّة، ويتحقق ما وصفت به الدكتوراة حياة قارة حقيقة الرعيل الأول من متصوفي إشبيلية، المتمثلة في «مذهب صوفي سني معتدل...» (ب) جمع بين شرف الفقه، وعلم الشرع، ووجدانية الطريقة⁽²³¹⁾.

هكذا تبدو المذاهب هنا في مجملها محكومة بالتجاذب والتنافر، وبالتبديع حتى بين ذات الجذر السني المشترك، فإذا كانت مذاهب الأوزاعي ومالك والشافعي، وحتى أحمد بن حنبل، تعايش كل منها مع الآخر في الأندلس بسلام، فإن ذلك لا ينطبق على المالكية والظاهرية، لأنهما عاشتا صراعاً مستمراً، باعتبارهما أقوى مذهبين هيمنا بالتناوب على الأندلس.

مهما كانت الغلبة في جل العصور الأندلسية للمذهب المالكي، فإن الظاهرية ظلت - على يد تلاميذ ابن حزم وأحفاده - توسع دائرتها في الأندلسيين حتى عرفت أوج ازدهارها في العهد الموحد⁽²³²⁾.

إذا كان ابن العربي المعافري وغيره تصدوا للظاهرية واعتبروا أنها ليست أقل خطراً من الباطنية في البدعية⁽²³³⁾، فإن ابن حزم نفسه بدَّع المالكية حين اعتباره الأشعرية من المرجئة، متناولاً إياها ضمن الفرق ذات الشنع المنكرة. نَزَلَ مناظرته مع أبي الوليد الباجي في هذا السياق، إذ قال إنه ناظره في ما سمَّاه «حماقات الأشعرية»، مثل قوله: «إن للناس أحوالاً ومعاني، لا معدومة

(230) حياة قارة، صنعة وتقديم، قراءة في أدب النفس: شعر أبي عمران الميرنلي الأندلسي (الرباط: دار الأمان، 2008)، ص 65.

(231) المصدر نفسه، ص 25.

(232) يعلی، ص 397 - 401.

(233) أبو بكر محمد بن عبد الله بن العربي، آراء أبي بكر بن العربي الكلامية ونقده للفلسفة اليونانية: العواصم من القواصم، تحقيق عمار جمعي الطالبي (الجزائر: الشركة الوطنية للتوزيع، د. ت. ج 2، ص 331 - 351).

ولا موجودة ... فقلت له: هذا كما يقول العامة عندنا: عنب لا من كرم ولا دالية»⁽²³⁴⁾.

تتجلى خلاصة مجمل هذه المذاهب في الحركة المَسَرَّة التي شكلت مذهباً أندلسياً مُرَكَّباً، تلاقت فيه رواقد فكرية عدة، فإضافة إلى الخلفية المالكية، جمعت «بين عقلانية وبرهانية الاعتزال، وثورية التشيع، وشعبية التصوف، لصياغة مذهب جديد»⁽²³⁵⁾.

ربما يكون هذا التركيب المذهبي أكثر ملاءمة لطبيعة المجتمع الأندلسي المركَّب عرقياً ودينياً وثقافياً، وهو الذي ربما مهَّد الطريق لظهور ما يسمَّى «الملة الكلية» الجامعة لمختلف «الملل والنحل»، والتي تحدث عنها ابن حزم ضمن القائلين بـ «تكافؤ الأدلة»، «ومعنى هذا أنه لا يمكن نصر مذهب على مذهب، ولا تغليب مقالة على مقالة... بل دلائل كل مقالة مكافئة لدلائل سائر المقالات، وقالوا: كل ما ثبت بالجدل، فإنه بالجدل ينتقض»⁽²³⁶⁾.

الواقع أن ابن حزم لم يذكر من متحلي هذه «الملة الكلية» في الأندلس إلا طبييين يهوديين، أحدهما إسماعيل بن يونس، يستوحي اعتقاده إياها من أقواله، وإن لم يصرح بذلك: بينما الآخر هو إسماعيل بن المقداد، كان «يؤمن بالتكافؤ فيما دون الباري... يقيناً...»، وقد ناظره ابن حزم في هذا الموضوع، وكان يقول: «الانتقال في الملل تلاعب، وكان يقول بالملة الكلية»⁽²³⁷⁾.

إذا كان ابن حزم لم يعط مثلاً من مسلمي الأندلس، فقد جاء بعده من يحوم حول هذه «الملة الكلية»، فرأينا أن أبا القاسم بن الحنات لم يجد في تنصره بعد سقوط طليطلة ردة:

(234) ابن حزم، الفصل، ج 5، ص 77، وقد ذكر في عدة مواقع محاورته لمقدميهم عن مواضع من هذا القبيل (ص 88).

(235) أحمد الطاهري، «أصول علم الكلام أو الحلقات المبتورة من تاريخ الفكر بالمغرب والأندلس»، ورقة قدمت إلى: الاتجاهات الكلامية في الغرب الإسلامي، ص 162.

(236) ابن حزم، الفصل، ج 5، ص 53.

(237) المصدر نفسه، ج 5، ص 53 - 54.

فلو أنَّ دِينًا كَانَ نَفِيًّا لِخَالِقِي لما كُنْتُ يَوْمًا دَاخِلًا فِي فُنُونِهِ⁽²³⁸⁾
 كما أن قلب محيي الدين بن عربي أصبح «قَابَلًا كل صورة، فتَأَخَى في
 دين الحب عنده: دِيرُ رهبان...
 وَيِيتُ لِأَوثَانٍ وَكَعْبَةٍ طَائِفٍ وَالْوَاخُ تَوْرَةً وَمَصْحَفُ قُرْآنٍ⁽²³⁹⁾

رابعًا: العلوم: تفاضل وتكامل

بعد تفاضل «المِلل والنُّحل»، عقائد ومذاهب، ينتهي بنا المطاف إلى
 تفاضل العلوم، إذ لم تزل الأندلس وفيه لطبيعة هويتها المركبة عرقياً وثقافياً
 ودينيًا، والتي خَلَقَتْ لها ذهنية شغوفة بالتفاضل، بقدر ما هي نزاعة إلى التكامل.

في هذا الإطار تنزل رؤيتهم للعلوم التي جُبلوا على عشقها وتقديسها،
 والتفاخر بها، حتى «كَانَ العلم وحده هو مصدر الفضائل، وكَانَ العلماء وحدهم
 هم الذين يحق للبلدان أن تتفاضل بهم، فقد أَخَذَ ابن حزم الأساس الحضاري
 من الناحية الفكرية، وتبعه الشقندي في هذا النحو»⁽²⁴⁰⁾.

على هذا الأساس أيضًا بنى صاعد الطليطلي كتابه طبقات الأمم، جاعلاً
 التفاضل بينها قائماً على المعيار العلمي وحده، بعيداً عن العرق والمكان
 والزمان... فقسم الأمم «على كثرة فرقهم، وتخالف مذاهبهم طبقتين: فطبقة
 غنيت بالعلوم، وطبقة لم تعن بالعلم»⁽²⁴¹⁾. واضعاً العرب ضمن الفئة الأولى،
 ومبوّثاً الأندلس موقعها الممتاز ضمن أمتها العربية، من حيث الرصيد العلمي
 والاهتمام برعايته؛ تكريساً للعلم أساساً وحيداً للمفاخرة بين الناس، باعتباره

(238) ابن سعيد المغربي، المغرب، ج 2، ص 19.

(239) ابن عربي، ترجمان الأشواق، ص 43.

(240) أبو محمد علي بن أحمد بن حزم، أبو الحسن علي بن موسى بن سعيد المغربي وإسماعيل
 بن محمد الشقندي، فضائل الأندلس وأهلها، نشرها وقدم لها صلاح الدين المنجد، رسائل ونصوص؛ 5
 (بيروت: دار الكتاب الجديد، 1968).

(241) الأندلسي، ص 39.

الجوهر الخالد، وما سواه مجرد عرض زائل - يؤكد ابن شهيد أن بالعلم يفخر يوم الحفل حامله⁽²⁴²⁾.

على الوتر ذاته يعزف الحافظ أبو عمر يوسف بن عبد البر حاصرًا مدار التفاخر في العلم، ومنبهاً إلى إجلال أمراء الأندلس لسلاطين العلماء:

إذا فاخرتَ فافخرْ بالعلوم ودع ما كانَ من عَظْمِ رَمِيمِ
فكم أَمْسَيْتُ مُطَرِّحًا بَجْهَلٍ وَعِلْمِي حَلَّ بِي فَوْقَ النُّجُومِ⁽²⁴³⁾

وجارهما - في هذا المنحى - أبو الحسن صالح بن صالح الشتمري (القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي):

خَلِيلِي لَيْسَ الْمَجْدُ إِلَّا لِعَالِمٍ عَلَى كُلِّ مَجْهُولٍ مِنَ الْعِلْمِ قَائِمٍ⁽²⁴⁴⁾

كذلك قال الوزير عبد الملك بن إدريس الجزيري يوصي ابنه:

واعلمْ بأنَّ العلمَ أرفعُ رتبةٍ وأجلُّ مُكْتَسَبٍ وَأسمى مَفْخَرٍ
فاسلكْ سَبِيلَ الْمُقْتَنِينَ لَهُ تَفْزُ إِنَّ السَّيَادَةَ تَقْتَنِي بِالْدَفْرِ⁽²⁴⁵⁾

يبدو هذا التقديس للعلم وأهله متأصلاً في الذهنية الأندلسية، عبر تاريخها الطويل، وهو ما يؤكدُه المقرئ، قائلاً: «وأما حال أهل الأندلس في فنون العلم، فتحقيق الإنصاف في شأنهم في هذا الباب، أنهم أحرص الناس على التميز، فالعالمُ عندهم مُعَظَّمٌ عند الخاصة والعامة، يُشارُ إليه، ويُحالُ عليه، ويُنبه قدره وذكُره عند الناس، ويُكْرَمُ في جوار، أو ابتياع حاجة، وما أشبه ذلك»⁽²⁴⁶⁾.

كان هذا دأبهم وديندهم، حتى في عهد التمزق الطائفي السياسي الذي كان يحكمه «في تفرقهم اجتماع على النعم لفضلاء العباد، إذ تفقوا سوق العلوم،

(242) الحميدي، ص 134. هذا شطر بيت لابن شهيد.

(243) ابن سعيد المغربي، المغرب، ج 2، ص 329.

(244) ابن بسام الشتريني، ج 2، ص 344.

(245) الحميدي، ص 281.

(246) المقرئ، نفع الطبيب، ج 1، ص 20 6.

وتباروا في المثوبة على المشور والمنظوم، فما كان أعظم مُباهاتهم إلا قول :
العالم الفلاني عند الملك الفلاني»⁽²⁴⁷⁾.

في هذا السياق نجد مجاهد العامري (436هـ/ 1045م) أمير دانية، يعرض على أبي غالب تمام ابن التياني (436هـ/ 1045م) ألف دينار أندلسية مقابل إدراج العالم في مقدمة كتابه اللغوي: تلقيح العين، أنه ألفه لأبي الجيش مجاهد، وعلى الرغم من إغراء العرض الأميري، فإن العالم لم يستجز هذه الكذبة «البيضاء»، ولم يقبل أي ثمن لتغيير مقصدية تأليفه لعامة طلاب العلم، «فاعجب لهمة هذا الرئيس وعلوها، واعجب لنفس هذا العالم ونزاهتها»⁽²⁴⁸⁾.

تتجلى مكانة العلم عند الأندلسيين في كثرة الراحلين في طلبه الذين طوحوا في الآفاق، وتجشموا مخاطر البر والبحر، وعناء السفر ونكد الغربة، وضَحَّوْا بالراحة، وبذلوا ما ادخروا من غال ونفيس، في سبيل التشرف بتحصيله⁽²⁴⁹⁾. فما برامجهم وفهارسهم وإجازاتهم، عبر الرحلة في طلب العلم خارجيًا وداخليًا، إلا شهادات كفاءة أكاديمية، بالمفهوم الحديث، إذ نجد عدد العلماء الذين سمع منهم بقي بن مخلد في المشرق والمغرب يتجاوز المئتين⁽²⁵⁰⁾. كما أن ابن خير الأموي صاحب الفهرس «بلغ عدد الكتب التي قرأها أو سمع قراءتها أو أجزى له قراءتها 1045 كتابًا»⁽²⁵¹⁾.

إذا كان التفاخر - في الأغلب - بخزائن المال، فتنافس أهل الأندلس غالبًا ما كان بخزائن العلم، وقد بلغ أخذ الكتاب بقوة - لدى الأندلسيين - ذروته رسميًا في عهد الحكم المستنصر، إذ «كان حسن السيرة، جامعا للعلوم محبا

(247) المقرئ، نفح الطيب، ج 1، ص 190.

(248) الحميدي، جلدوة المقتبس، الترجمة: 183/342، والمقرئ، نفح الطيب، ج 1، ص 171

و190.

(249) انظر: المقرئ، نفح الطيب، ج 2 - 3، حيث يقدر الراحلين من الأندلس بـ307،

والراحلين إليها بـ475، وانظر غيره من كتب التراجم.

(250) انظر: معمر، ج 1، ص 144، حيث يقدر شيوخ بقي بن مخلد بما بين: 234 - 284.

(251) الغبريني، هامش ص 202.

لها، مكرماً لأهلها، وجمع من الكتب في أنواعها ما لم يجمعه أحد من الملوك قبله هنالك، وذلك بإرساله إلى الأقطار، واشترائه لها بأغلى الأثمان»⁽²⁵²⁾.

بما أن كلمة «هنالك» تقييد لمجال الحكم بالأندلس، فإن تفوق المستنصر على غيره من الملوك في هذا المجال أعم، إذ جمع من الكتب طوال حياته «ما كان يُضاهي ما جمعه ملوك بني العباس في الأزمان الطويلة»⁽²⁵³⁾، بل «لم يسمع في الإسلام بخليفة بلغ مبلغ الحكم في اقتناء الكتب والدواوين، وإيثارها والتَّهْمُّم بها، أفاء على العلم، ونوه بأهله ورعَّب الناس في طلبه، ووصلت عطاياه إلى فقهاء وعلماء الأمصار النائية... وكان له ورَّاقون بأقطار البلاد، ينتخبون له غرائب التواليف، ورجال يوجههم إلى الآفاق عنها.

كان مع هذا كثير التَّهْمُّم بكتبه، والتصحيح لها، والمطالعة لفوائدها، وقلما تجد له كتاباً في خزائنه إلا وله فيه قراءة ونظر، من أي فن كان من فنون العلم، يقرأه ويكتب فيه بخطه.

قال أبو محمد بن حزم في كتاب جمهرة الأنساب: إنه ملأ الأندلس بجميع كتب العلوم، (و) أن عدد الفهارس التي كانت فيها تسمية الكتب 44 فهرسة، في كل فهرسة 50 ورقة، ليس فيها إلا ذكر أسماء الدواوين فقط»⁽²⁵⁴⁾.

ما دامت الرعية على دين الملك - كما يقال - فإن عشق الكتاب والتنافس في اقتنائه ظل سمة أندلسية بامتياز، فهذا أبو حفص عمر بن عبيد الله الزهراوي (454هـ/ 1062م)، يتحدث - بحسرة - عن ضياع ثروته الكتابية أيام فتنة قرطبة، فيقول: «شددت في داري - بالربض الغربي - ثمانية أحمال من كُتُب، لإخراجها إلى مكان غيره، ولم يتم لي العزم حتى انتهبها البربر»⁽²⁵⁵⁾.

(252) الحميدي، ص 13.

(253) الأندلسي، ص 162.

(254) ابن الأبار، ص 117 - 118. وانظر: الأندلسي، ص 162.

(255) ابن بشكوال، ج 2، الترجمة رقم: 583 / 866.

كذلك أبو الخطاب العلاء بن أبي المغيرة بن حزم «افْتَحَنَ فِي رَحْلَتِهِ بِضُرُوبٍ مِنَ الْمَحَنِّ، لَمْ تُسَمَعْ لِأَحَدٍ قَبْلَهُ، ذَكَرَ أَنَّهُ جَمَعَ مِنَ الْكُتُبِ الْغَرِيبَةِ مَا لَمْ يَجْمَعَهُ أَحَدٌ»⁽²⁵⁶⁾.

لعل هذه النهضة العلمية الشاملة هي التي جعلت قرطبة تتميز بأنها مدينة الكتب⁽²⁵⁷⁾، من بين المدن الأندلسية التي تختص كل منها بملمح معرفي طاغ يميزها، وإن كان لا ينفي ملامحها المعرفية الأخرى، حيث كانت إشبيلية عاصمة الطرب⁽²⁵⁸⁾، وشلب مدينة الشعر⁽²⁵⁹⁾ وطليلة عاصمة اللغات والترجمة⁽²⁶⁰⁾. هذا مع أن أهل كل مصر من الأندلس يَدْعُونَ التَّفَرُّدَ، والتَفُوقَ، ويرون «أنهم طُبِعُوا عَلَى الْعُلُومِ وَجُبِلُوا، وَجَدَدُوا فِي كُلِّ عِلْمٍ مِنْهَا وَاسْتَبْلَوْا»⁽²⁶¹⁾.

وصل هذا الكلف الأندلسي بالعلم وكتبه درجة التقديس المترف، فالقاضي الوزير أبو المطرف عبد الرحمن بن فطيس (402هـ/1012م)، بيع ميراثه من الكتب طوال عام واحد بعد وفاته، كانت مكتبته الخاصة تحفة في ديكورها، زواج الذوق الجمالي فيها بين المتعة والإفادة، فظلت أقدس معتكف له، وأروع متنزه، حيث «كان له بداره مجلس عجيب الصنعة، حسن الآلة،

(256) ابن بشكوال، الترجمة رقم: 648/966.

(257) انظر: المقري، نفح الطيب، ج 1، ص 147، حول مناظرة ابن رشد وابن زهر بين يدي أبي يعقوب المنصور الموحد.

(258) المصدر نفسه، ج 1، ص 147.

(259) سعد إسماعيل شلبي، البيئة الأندلسية وأثرها في الشعر: عصر ملوك الطوائف (القاهرة: دار النهضة، 1978)، ص 335، وانظر: أبيات الرصافي في شاعرية شلب، محمد بن شريفة، أديب الأندلس أبو بحر التجيبي: عمر قصير وعطاء غزير 561 هـ/ 598 هـ ([الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة]، 1999)، ص 342.

(260) محمد القاضي، «طليلة ومدرسة المترجمين: المدرسة الأولى للاستعراب الإسباني»، التاريخ العربي، العدد 15 (صيف 2000)، ص 91 - 106.

(261) أبو بكر يحيى بن محمد الجزار السرقسطي، روضة المحاسن وعملة المحاسن، ديوان أبي بكر يحيى بن محمد المعروف بـ «الجزار السرقسطي»؛ وفصول من كتابه بادرة العصر وفائدة المصير، صنعة أبي عبد الله محمد بن عبد الله بن مطروح السرقسطي؛ تحقيق ودراسة منجد مصطفى بهجت (بغداد: المجمع العلمي العراقي، 1988)، ص 79.

مُلبس كله بالخضرة، جُذُرانه وأُنبابه، وسقفه، وفرشه، وستوره، ونمارقه، وكل ذلك متشاكل الصفات، قد ملأه بدفاتر العلم، ودواوين الكتب، التي ينظر فيها، ويخرج منها، وبهذا المجلس كان أنسه وخلوته»⁽²⁶²⁾. وأبو عبيد البكري «كان يمسك كتبه في سباني الشرب... إكراما لها»⁽²⁶³⁾.

أنجب هذا العشق المقدس للعلم والعلماء والكتب فيضًا زاهرًا من المؤلفات الأندلسية، مثلت أكبر قيمة، بها يباهون المشرق وأفريقيا والمغرب، وما كتب التراجم ورسائل ابن حزم والشقندي وابن سعيد إلا أمثلة ساطعة على هذه الذهنية العلمية المتأصلة في الأندلس، مع أنهم - إمعانًا في المباهاة بثروتهم العلمية - لا يترجمون إلا لأفذاذ العلماء، متجاهلين المُقَصِّرِينَ⁽²⁶⁴⁾، كما أنهم لا يرصدون من مؤلفات بلدهم، إلا ما استحق الذكر، وهو ما يدخل ضمن الأقسام التي لا يؤلف عاقل إلا لأجلها⁽²⁶⁵⁾.

لعل ابن حزم خير مثال لوفرة التأليف الأندلسية الفردية؛ فعلى الرغم من الأوضاع في السجن والنفي، والمحاربة المذهبية، وإحراق الكتب، وصل «مبلغ تأليفه... نحو أربعمئة مجلد، تشتمل على قريب من ثمانين ألف ورقة، وهذا شيء ما علمناه لأحد ممن كان في دولة الإسلام قبله، إلا لأبي جعفر محمد... بن جرير الطبري»⁽²⁶⁶⁾. ويبدو أن ابن حزم لم يقتصر على التصانيف العلمية، بل كان نَشْرُ المعارف بين الناس أكبر همّه⁽²⁶⁷⁾.

هذا كله يُفَسِّرُ حَثَّ ابن حزم غيره على «الاستكثار من الكتب، فلن يخلو كتاب من فائدة، وزيادة علم، يجدها فيه، إذا احتاج إليها... فالكتب نعم الخازنة

(262) التباهي، ص 88.

(263) ابن الأبار، ص 271.

(264) المقرئ، نفح الطيب، ج 1، انظر: «رسالة ابن حزم في فضل الأندلس»، ص 176، وانظر:

الأندلسي، ص 179.

(265) الأندلسي، ص 179.

(266) المصدر نفسه، ص 183.

(267) الحميدي، ص 310. حيث يقول: مناي من الدنيا علوم أبنها وأنشرها في كل باد وحاضر.

له إذا طلب، ولولا الكتب لضاعت العلوم ولم توجد... و... لولا شهادة الكتب لاستوت دعوى العالم والجاهل»⁽²⁶⁸⁾.

إذا أردنا رسم خريطة العلوم المتداولة في الأندلس، انطلاقًا من الآثار المسيية الصلة بما عُرف في المشرق بـ «إحصاء العلوم»، فإن أهم ما يمكن أن نرجع إليه في هذا الصدد هو: رسالتا ابن حزم عن «فضل الأندلس»، و«ترتيب العلوم» إضافة إلى «طبقات الأمم» لتلميذه صاعد الطليطي. وكذلك رسالة الشقندي في تفضيل الأندلس على بر العدو، وتذييل ابن سعيد لرسالة ابن حزم في «فضل الأندلس».

بنى هؤلاء كلهم مؤلفاتهم على قاعدة التأريخ للنهضة العلمية في بلادهم، مستعرضين - في سياق المفاضلة - منجزها المعرفي الإبداعي، كل من زاوية اهتمامه وخلفيته الثقافية الخاصة، حيث سيطرت على ابن حزم مركزية الشريعة في تكوينه، وعلى نسقه سار ابن سعيد - في تذييله - متجذرًا من خلفيته الذاتية، فبوأها المكانة الأسمى⁽²⁶⁹⁾، مع تغيير بسيط في ترتيب بعض العلوم، بينما طغى على صاعد إجلاله للعلوم البحتة «علوم الأوائل»⁽²⁷⁰⁾، في الوقت الذي استحوذ الإبداع الشعري على طابع الاشتغال عند الشقندي⁽²⁷¹⁾.

تجنبًا للسرد التوصيفي، سأكتفي بوضع قائمة العلوم عند كل واحد من هذا الثلاثي الأندلسي، بحسب ترتيبه إياها، جاعلاً القوائم بعضها في مقابل بعض، في أعمدة متوازية على النحو التالي:

(268) انظر: «رسالة ترتيب العلوم»، في: ابن حزم، رسائل ابن حزم الأندلسي، ج 4، ص 77.
(269) ابن حزم في رسالته عن: «فضل الأندلس»، يعبر عن هذه الخلفية، حيث يتدئ مسرد المؤلفات بما هو في موضوع الفقه والقرآن والحديث، كما يصرح في «ترتيب العلوم» بأنها كلها في خدمة الشرع، ص 86.

(270) يختم صاعد مسرده لعلماء الأندلس بقوله: «هؤلاء المشهورون من علماء المسلمين بالعلوم القديمة في المشرق والمغرب، ولست أدعي الإحاطة»، انظر: الأندلسي، ص 200.
(271) على الرغم من تركيزه على الإبداع لم يهمل التعريج على العلوم، ولو قليلًا.

ابن حزم	ابن حزم	صاعد	الشقندي	ابن سعيد
فضل الأندلس	ترتيب العلوم	طبقات الأمم	تفضيل الأندلس	تليل فضل الأندلس
1 - الفقه	القرآن	الحساب والنجوم	الفقه	القرآن
2 - التفسير	الحديث	العلوم الرياضية	الحفظ «الحديث»	القراءات
3 - الحديث	الفقه	الهندسة	اللغة	الحديث
4 - اللغة	علم الكلام	الفلسفة	النحو	الفقه
5 - النحو	علم النحو	البرهان واللسان	الموسيقى	الأصول
6 - الشعر	علم اللغة	المنطق	النجوم	التاريخ
7 - التاريخ	علم الأخبار	الطب	الفلسفة	الأدب
8 - الأنساب	علم النجوم	أحكام النجوم	الطب	النحو
9 - الطب	علم العدد		التاريخ	الجغرافيا
10 - الفلسفة	المنطق		البلاغة	الموسيقى
11 - الهندسة	علم الطب			الطب
12 - الكلام	علم الشعر			الفلسفة
13 -	البلاغة			التنجيم
14 -	العبارة			

على الرغم من اختلاف طفيف في مواقع العلوم، داخل الترتيب، عند هذا وذلك، فالمهم أن هذه القوائم ترسم الخريطة العلمية العامة في الأندلس، عبر عصور مختلفة.

يبدو أن ابن حزم وسَّع دائرة هذه الخريطة، من خلال توسيعه مفهوم العلم ذاته، «فهذه الأفانين هي التي يطلق عليها في قديم الدهر وحديثه اسم العلم والعلوم، وعند التحقيق وصحة النظر، فكل ما عُلِمَ فهو عِلْمٌ»⁽²⁷²⁾.

(272) ابن حزم، رسائل ابن حزم الأندلسي، ج 4، انظر: «رسالة ترتيب العلوم»، ص 81.

إذا كان ترتيب التقديم والتأخير لا يمثل حكمًا قيميًا حاسمًا، لأنه قد يخضع لمتطلبات منهجية بحثية، أو قد يكون عفويًا على الأقل، فإن التصريح بالمفاضلة بين هذه العلوم يتجلى واضحًا حين يأخذ صيغة الأعلى والأسفل في ترتيبها، وإذا كان ابن عبد البر يعتبر أن «العلوم - عند جميع أهل الديانات ثلاثة: علم أعلى، وعلم أسفل، وعلم أوسط.

فالعلم الأعلى عندهم هو علم الدين... والعلم الأوسط، هو معرفة علوم الدنيا... والعلم الأسفل هو إحكام الصناعات»⁽²⁷³⁾.

هذا مع اعترافه بأن العلم الأعلى عند أهل الفلسفة هو علم القياس في العلوم العلوية التي ترتفع عن الطبيعة والفلك⁽²⁷⁴⁾.

لكن ابن حزم لا يعترف برأي هؤلاء، وإنما يعتبر علم الشريعة ركيزة العلوم، ومحورها الذي عليه تدور، والذي لا تكون لها قيمة إلا بمقدار خدمتها له، فـ «إيثار علم الشريعة على كل علم، واجب على كل من يقر بالمعاد، وعلى من يشك بالمعاد، كوجوبه على من يقر بالمعاد»⁽²⁷⁵⁾، فإن «اشتغل مُعَقِّلٌ عن علم الشريعة، بعلم غيره، فقد أساء النظر وظلم نفسه، إذ آثر الأدنى والأقل، على الأعلى والأعظم منفعة»⁽²⁷⁶⁾.

هنا يجب التنبيه على أن الرؤية المقاصدية الناضجة كانت حاضرة في تناول ابن حزم للعلوم عمومًا، ولترتيبها خصوصًا.

تجاوزًا للترتيب الذي يستبطن روح المفاضلة، ننتقل إلى المفاضلة الصريحة بين العلوم في الأندلس، حيث يتناول المقرئ كل علم على حدة، موضحة موقعه في سلم الأفضلية، ضمن الذهنية الأندلسية العامة، وسنحتفظ

(273) أبو عمر يوسف بن عبد الله بن عبد البر، جامع بيان العلم وفضله، قدم له عبد الكريم الخطيب، ط 2 (القاهرة: دار الكتب الإسلامية، 1982)، ص 46.

(274) ابن عبد البر، ص 46.

(275) ابن حزم، رسائل ابن حزم الأندلسي، ج 4، انظر: «رسالة ترتيب العلوم»، ص 86.

(276) المصدر نفسه، ص 75.

بمسرده، لأنه - ربما - كان آخر تصور يرصد الموضوع في شموليته، على النحو التالي، محافظين على روح الترتيب الحزمي:

- القرآن والحديث: إن «قراءة القرآن بالسبع ورواية الحديث عندهم رفيعة»⁽²⁷⁷⁾.

- الفقه: كان «للفقيه رونق ووجاهة، وسمة الفقيه جليلة، حتى أن المسلمين يسمّون الأمير العظيم منهم - الذي يريدون تنويحه - بالفقيه، ويقولون للكاتب والنحوي واللغوي فقيه، لأنها عندهم أرفع السمات»⁽²⁷⁸⁾.

- علم المذاهب: على الرغم من هيمنة المذهب المالكي، فقد كان «خواصهم يحفظون من سائر المذاهب ما يباحثون به، بمحاضر ملوكهم ذوي الهمم بالعلوم»⁽²⁷⁹⁾.

- الأصول: «وعلم الأصول عندهم متوسط الحال»⁽²⁸⁰⁾.

- النحو: وهو «عندهم في نهاية من علو الطبقة، حتى أنهم - في هذا العصر - فيه، كأصحاب الخليل وسيبويه، لا يزداد مع هرم الزمان إلا جدة، وهم كثيرون البحث فيه، وحفظ مذاهبه كمذاهب الفقه، وكل عالم في أي علم لا يكون متمكناً في علم النحو، بحيث لا تخفى عليه الحقائق، فليس عندهم بمستحق للتميز، ولا سالم من الإزراء»⁽²⁸¹⁾.

- علم الأدب: وهو - بمفهومه العام - «أنبل علم عندهم، وبه يتقرب من مجالس ملوكهم... ومن لا يكون فيه أدب من علمائهم، فهو غفل مستقل»⁽²⁸²⁾.

(277) المقري، نفع الطيب، ج 1، ص 206، وانظر قول الغساني: يا طالبي علم النبي محمد ما أنتم وسواكم بسوء، ابن بشكوال، ج 1، ص 237.

(278) المصدر نفسه، ج 1، ص 206.

(279) المصدر نفسه، ج 1، ص 206.

(280) المصدر نفسه، ج 1، ص 206.

(281) المقري، نفع الطيب، ج 1، ص 206. والدليل على ذلك ثورة ابن مضاء في الرد على النحلة أخذاً بالمذهب الظاهري.

(282) المصدر نفسه، ج 1، ص 206 - 207. وانظر قيمة الأدب عند: أبو إسحاق إبراهيم بن =

- الشعر: وهو - أيضًا - «عندهم له حظ عظيم، وللشعراء من ملوكهم وجاهة، ولهم عليهم حظ ووظائف... وإذا كان الشخص بالأندلس نحويًا أو شاعرًا، فإنه يعظم في نفسه لا محالة... ويظهر العجب عادة، قد جُبِلُوا عليها»⁽²⁸³⁾.

- التاريخ: «حفظ التاريخ.. ومستظرفات الحكايات أنبل علم عندهم»⁽²⁸⁴⁾.

- الفلسفة والتنجيم: «وكل العلوم لها عندهم حظ واعتناء، إلا الفلسفة والتنجيم، فإن لهما حظًا عظيمًا عند خواصهم، ولا يتظاهرون بها خوف العامة، فإنه كلما قيل: 'فلان يقرأ الفلسفة' أو يشتغل بالتنجيم، أطلقت عليه اسم زنديق»⁽²⁸⁵⁾. وينضاف إلى هذه العلوم التي توقف عندها المقري علوم أخرى عرض لها الأندلسيون بصفة فردية مثل:

- المنطق: هناك سعيد بن فتحون أبو عثمان السرقسطي، الملقب بالحمار، فهو امتحن في عهد المنصور بن أبي عامر، فهاجر إلى صقلية، حيث توفي هناك، وكان متبحرًا في العلوم، وله رسالة في المدخل إليها «سمّاها شجرة الحكمة، ورسالة في تعديل العلوم، وكيف درجت من انقسام الجوهر والعرض»⁽²⁸⁶⁾. وقد قال مدافعًا عن المنطق:

ظَلَمُوا ذَا الْكِتَابِ إِذْ وَصَفُوهُ	بِالَّذِي لَيْسَ فِيهِ إِذْ جَهَلُوهُ
لَوْ دَرَوْا حَقَّهُ لَمَا أَنْكَرُوهُ	أَوْ دَرَوْا فَضْلَهُ إِذْ نُفِضُوهُ
كَذَّبُوا - وَالْإِلَهَ - لَوْ عَرَفُوهُ	لَنَفَرُوا عَنْهُ كُلَّ مَا نَحَلُوهُ ⁽²⁸⁷⁾

= الحسن البونسي، كنز الكتاب ومتخب الآداب: السفر الأول من النسخة الكبرى، تحقيق ودارسة حياة قارة، 2 ج في 1 مج (أبو ظبي: المجمع الثقافي، 2004)، ص 70 - 71.

(283) المصدر نفسه، ج 1، ص 207.

(284) المصدر نفسه، ج 1، ص 207.

(285) المصدر نفسه، ج 1، ص 205.

(286) انظر: أبو عبد الله محمد بن الكتاني، كتاب التشبيهات من أشعار أهل الأندلس، تحقيق

إحسان عباس، ط 2، الشعر ديوان العرب؛ 1 (بيروت: دار الشروق، 1981)، ملحق تراجم محققه إحسان عباس.

(287) الحميدي، ص 233.

- علم البلاغة: حيث يقول ابن السراج الشنتمري: «إن من أعظم أدوات العلم شأنًا وأجهلها قدرًا.... وأحقها بالتقديم، وأجمعها لمحاسن العلوم، النظر في قوانين البلاغة وأساليبها»⁽²⁸⁸⁾.

في هذا السياق يقول أبو الحسن صالح بن صالح الشنتمري، معتذرًا لأبي الحسن ابن سراج (القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي) عن مجاراته في الكتابة: «إن العلوم الشريفة بأصلها، والآداب الرفيعة بجملة، مشهورة بروايتك، محصورة بدرائتك... والبلاغة التي هي أفضل ثمراتها، وأطيب طبياتها، لا تُغزى خصائصها إلا إليك»⁽²⁸⁹⁾.

- علم البديع: ويعتبره ابن بسام «هو قيم الأشعار وقوامها، وبه يعرف تفاضلها وتباينها»⁽²⁹⁰⁾.

مهما يكن التفاضل بين العلوم في الأندلس على هذا النحو، فالواقع أن مراتبها في سلم الأفضلية تغيرت عبر سيرورتها التاريخية، حيث كانت كل فترة تشهد صعود علم على حساب آخر؛ ففي العهد الأول للإمارة الأموية ساد الفقه المالكي⁽²⁹¹⁾، وفي فترة الأمير محمد بن عبد الرحمن «الثاني» (ت 273 هـ/ 886 م) انتعشت مدرسة الحديث الأصولية⁽²⁹²⁾، وفي عهده إلى فترة الحَكَم المستنصر ازدهرت مختلف العلوم، ولا سيما العقلية والفلسفية⁽²⁹³⁾.

في الفترة العامرية «اُمْتُحِنَتْ علوم الأوائل، وأُخْرِقَتْ تزلُّفًا للعامة»⁽²⁹⁴⁾، ثم انتعشت هذه العلوم المغضوب عليها في عصر الطوائف⁽²⁹⁵⁾، كما ازدهر الشعر

(288) محمد قرقران، «أبو بكر محمد بن عبد الملك الشنتمري «ابن السراج»: جواهر الآداب وذخائر الشعراء والكتاب» (أطروحة دكتوراه، كلية الآداب أكادال - الرباط، 1991 - 1992)، ص 4.

(289) ابن بسام الشنتمري، ج 2، ص 139.

(290) المصدر نفسه، ج 1، ص 7.

(291) مؤنس، ص 18 - 29.

(292) المصدر نفسه، ص 41.

(293) الأندلسي، ص 58-59 و63.

(294) المصدر نفسه، ص 163.

(295) المصدر نفسه، ص 16، ويرجع هذا الانتعاش لعلوم الأوائل التي تفرق كتب خزائن الحكم المستنصر بعد الفتنة.

والآداب في عهدهم، بينما هيمنت فروع الفقه المالكي زمن المرابطين⁽²⁹⁶⁾. وفي عهد الموحيدين عاد للفقه الأصولي، قرآنًا وحديثًا - مجده، تأثرًا بالمذهب الظاهري، كما عاد للفلسفة ألقها في بداية هذا العصر⁽²⁹⁷⁾.

كانت علوم الحديث والسيرة النبوية تزدهر في الحقل المعرفي للأندلس، خلال تكالب الاضطرابات، واحتدام الصراعات، استلهامًا لمثل غائبة في الحاضر⁽²⁹⁸⁾.

تعتبر محاولتنا لهذا التركيب الكرونولوجي لسيرورة تطور العلوم، وتبادل مواقعها في مدرجات الأفضلية في الأندلس، بمنزلة برزخ ننتقل بعده من تفاضل العلوم إلى تكاملها، لأن الذهنية الأندلسية ذهنية جدلية أكثر منها حدية، ولهذا سنرصد وجهًا آخر لتعاملهم مع ظاهرة ترتيب العلوم، بطريقة نسقية لا تعترف بالتفاضل بين العلوم، بقدر ما تراها متكاملة، «فإنَّ العلوم، وإنَّ تَفَاوَتْ دَرَجَاتُهَا، وَتَبَايَنَتْ نُعُوتُهَا وَصِفَاتُهَا، فَإِنَّهَا مُتَنَاسِبَةٌ الْمَعَانِي، مُتَشَاكِلَةٌ الْأَوْضَاعِ وَالْمَبَانِي، لِأَنَّهَا نَتِيجَةُ الْعَقْلِ، وَعِنَاؤُ الْفَضْلِ، الدَّالُّ عَلَى الْكَمَالِ، الْمُتَّبِعُ عَلَى نَقَائِصِ الْجُهَالِ»⁽²⁹⁹⁾.

لعل ابن حزم أفضل من يمثل هذه الرؤية النسقية، التكاملية بين العلوم، في الأندلس؛ إذ إنه جعل المقاصدية أساس التفاضل بين العلوم، مفرقًا بين تلك التي تبتغي أهدافًا معاشية دنيوية، وتلك التي الغرض منها الخلاص في المعاد فقط، مؤكدًا أن هذه الأخيرة بسمو غرضها «استحققت التقدير والتفضيل»⁽³⁰⁰⁾، إلا أن تلك المقصدية عند ابن حزم كانت أساس تكامل العلوم، بقدر ما هي أيضًا جوهر تفاضلها، لأنه لا علم - في نظره - ولو كان علم الشريعة الأسمى

(296) المراكشي، ص 122.

(297) المصدر نفسه، ص 197 و199.

(298) مؤنس، ص 111 - 117.

(299) قرقران، ص 4.

(300) ابن حزم، رسائل ابن حزم الأندلسي، ج 4، «رسالة ترتيب العلوم»، ص 81، وهنا أحب التنبيه إلى أن العلوم الدنيوية المعاشية إذا استخدمت وفق الهدف الشرعي تتحول إلى دينية تعبدية، وعندئذ يهتز أساس هذا التفريق.

عنده - يستطيع أن يحقق غرضه من دون الاستعانة بالعلوم الأخرى، «فالعلوم التي ذكرنا تتعلق بعضها ببعض، ولا يستغني منها علم عن غيره»⁽³⁰¹⁾. وكمثال لهذا التكامل يقول ابن حزم إن «القرآن عربي، فلا سبيل إلى أن يعلمه من لم يعلم العربية، ولا سيما إذا كان المذكور لم يتناول من الشريعة إلا علمًا واحدًا من علومها، فهذا إنسان ناقص مسيء إلى نفسه، مهلك لها، لأنه إذا تناول علم القرآن ولم يتناول علم الشُّنن كانت يده في الدين صِفْرًا، وكان علمه عليه لا له، ومن أحسن علم الشُّنن، ولم يحسن علم القرآن، لم يعلم ما يجوز به القراءة مما لا يجوز... وإن تعلق بالفتيا دون علم القرآن والشُّنن فهو والحمار سواء... وإن تعلق بالكلام دون أن يعرف الشُّنن كان هالكًا لمغيبه عن حقيقة الشريعة»⁽³⁰²⁾.

هذه النظرة النسقية الرائعة للعلوم مضى بها ابن حزم قدمًا، إلى أن اعتبر بعضها متولدًا من أمشاج بعض، فهناك «علمان إنما يكونان نتيجة العلوم التي ذكرنا إذا اجتمعت، أو من نتيجة علمين منها فصاعدًا، وهما علم البلاغة والعبارة»⁽³⁰³⁾.

هذا النسب القائم بين العلوم على الأبوة والبنوة، يمهد لنظر ابن حزم إليها باعتبارها مجتمعًا، بحيث يتجسد التكامل في فكرة تعاون هذه العلوم، ف «إن لم تُمكن المَرْءَ الإحاطة بجميعها، فليضرب في جميعها بسهم ما، وإن قلَّ... وليكن الناس فيها، في تعاونهم على إقامة الواجب من ذلك عليهم، كالمجتمعين لإقامة منزل»⁽³⁰⁴⁾.

ما دام البناء الاجتماعي قد أسقط على البناء المعرفي، فلا غرابة أن نجد ابن حزم وهو الخارج من وحدة الخلافة الأموية، مرورًا بمعمعان الفتنة، وانتهاء بتمزق الطوائف - يقف بحزم ضد أحادية النظرة المعرفية، وإقصاء ذي التخصص لما يخرج عن دائرة إدراكه من التخصصات العلمية الأخرى،

(301) ابن حزم، رسائل ابن حزم الأندلسي، ج 4، انظر: «رسالة ترتيب العلوم»، ص 81 - 83.

(302) المصدر نفسه، ج 4، انظر: «رسالة ترتيب العلوم»، ص 87.

(303) المصدر نفسه، ج 4، ص 80.

(304) المصدر نفسه، ص 83.

لأن ذلك شبيه، في نظري ، بواقع التمزق والصراع السائد في عصره، فيوصي طالب العلوم «بأن لا يَدُمَّ ما جَهِلَ منها، فهو دَلِيلٌ على نقصه وقوله بغير معرفة، وأن لا يُعْجَبَ بما عِلِمَ، فيَطْمَسَ فضيلته، وَيَسْتَحِقَّ المَقْتَّ من الواهب له ما وهب»⁽³⁰⁵⁾.

في ضوء هذا شن ابن حزم حملة شعواء على هؤلاء الأنانيين الضيقي الأفق، الأحادي النظرة، على مختلف تخصصاتهم، «فمن ذلك أنا وَجَدْنَا قَوْمًا من أهل طلب العلم - أغني الديانة - يُزرون سائر العلوم، وهذا نقصٌ شديد عظيم، لا يتفَعُّ به صاحبه... ووجدنا قَوْمًا طلبوا علومَ العرب، فأزروا على سائر العلوم... فكان هؤلاء بمنزلة من ليس في يديه من الطعام إلا الملح»⁽³⁰⁶⁾.

«وَوَجَدْنَا قَوْمًا طلبوا علومَ الأوائل، أو عِلْمًا منها، واتَّخَذُوا سائر العلوم سُخْرِيًا... ومثل قوم من أهل الهَنْدَسَةِ وعِلْمِ الهَيْئَةِ لا يَرَوْنَ ما عدا ذلك من العلوم إلا هَذَرًا ولَعْوًا...»⁽³⁰⁷⁾.

بمنهجية حصيفة يؤكد ابن حزم أنه لا يهاجم العلوم ذاتها، وإنما ينتقص مَنْ «قَصَدَ بعلمه ذمَّ سائر العلوم»، وهو يرى أن من اختص بعلم واحد، مع اعترافه بفضل سائر العلوم التي قصر عنها، «فهو محمود فاضل....»⁽³⁰⁸⁾.

في كل حال، ف«من اقتصر على علم واحد، لم يطالع غيره، أو شك أن يكون ضحكة: وكان ما خفي عليه من عِلْمِهِ الذي اقتصر عليه أكثر مما أدرَكَ منه، لَتَعَلَّقَ العلوم بعضها ببعض»⁽³⁰⁹⁾.

إعطاء للبديل من هذه الأحادية العلمية البغيضة الفاشلة، وإدراكًا لاستحالة الإحاطة بالعلوم جميعًا، فإن ابن حزم يدعو إلى الموسوعية الآخذة «من كل

(305) ابن حزم، رسائل ابن حزم الأندلسي، ج 4، ص 81.

(306) المصدر نفسه، ص 87.

(307) المصدر نفسه، ص 88.

(308) المصدر نفسه، ص 89.

(309) المصدر نفسه، ج 4، انظر: «رسالة ترتيب العلوم»، ص 77.

علم بطرف»، مع التخصص المتعمق في العلوم الملائمة لملكات المتعلم
الذهنية وميوله النفسية⁽³¹⁰⁾.

هذا الجنوح إلى الموسوعية قصد تكامل المعارف وتوازن الشخصية، هو
المنزع الطاعني لدى الأندلسيين، فالزاهد يحيى بن مجاهد الفزاري (366هـ/
977م)، أحد شيوخ ابن حزم، كان يحدث طلابه عن منهجيته في طلب العلم،
قائلًا: «كنت آخذ من كل علم طرفًا، فاستماع الإنسان قوًا يتكلمون في علم،
وهو لا يدري ما يقولون غمة عظيمة»⁽³¹¹⁾. أما معاصره أبو حفص عمر الهوزني
(ت 460هـ/1068م)، «كان متفنيًا في العلوم، قد أخذ من كل فن منها بحظ
وافر، مع ثقب فهمه، وصحة ضبطه»⁽³¹²⁾، وكذلك أبو المطرف بن مسلمة
القرشي المالقي (446هـ/1054م) - وهو أيضًا معاصر له - «كان متقدمًا في
الفهم، بصيرًا بعلوم كثيرة.... وقد أخذ من كل علم بحظ وافر...»⁽³¹³⁾.

إذا كان الهوزني والمالقي لم تُفسَّر مؤسوعيتُهما إلا بعنقريتهما، فإن
ابن حزم وشيخه الفزاري، يُعطيان للتوسع المعرفي تحليلًا نفسيًا، حيث يرى
الآخر أن جهل أي علم «غمة»، لا تنفرج إلا بالاطلاع عليه، وبهذا البعد
النفسي فسَّر ابن حزم الفضول المعرفي، حتى ولو تعلق ببعض العلوم الخرافية
في نظره، كالتنجيم، فإنه «لا ينبغي لطالب الحقائق أن يخلو من النظر فيه
ليعرف أغراضهم، ويربح نفسه من تطلعها إلى الوقوف عليها، ويزيل عن نفسه
الهم»⁽³¹⁴⁾.

(310) ابن حزم، رسائل ابن حزم الأندلسي، ج 4، ص 77 - 78.

(311) المصدر نفسه، ج 4، ص 72، والحميدي، ص 379.

(312) ابن بشكوال، ج 2، ص 585.

(313) المصدر نفسه، ص 495.

(314) ابن حزم، رسائل ابن حزم الأندلسي، ج 4، ص 71.

المراجع

كتب

ابن الأبار، أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن أبي بكر. تحفة القادِم. أعاد بناءه وعلق عليه إحسان عباس. بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1986.

_____. التكملة لكتاب الصلة. تحقيق إبراهيم الأبياري. ط 2. القاهرة: دار الكتاب المصري؛ بيروت: دار الكتاب اللبناني، 1989. (المكتبة الأندلسية؛ 18)

_____. الحلة السيرة: في تراجم الشعراء من أعيان الأندلس والمغرب من المائة الأولى للهجرة إلى المائة السابعة. وضع حواشيه وعلق عليه علي إبراهيم محمود. بيروت: دار الكتب العلمية، 2008.

_____. ديوان ابن الأبار. قراءة وتعليق عبد السلام المراس. تونس: الدار التونسية للنشر، 1985.

_____. المقتضب من كتاب تحفة القادِم. اختيار وتقييد أبي اسحاق إبراهيم بن محمد بن إبراهيم البلفيقي، تحقيق إبراهيم الأبياري. القاهرة: دار الكتاب المصري، 1981.

ابن الأحمر، أبو الوليد إسماعيل. أعلام المغرب والأندلس في القرن الثامن، وهو كتاب نثر الجمان في شعر من نظمني وإياه الزمان. حققه وقدم له محمد رضوان الداية. بيروت: عالم الكتب، 1986.

_____ . نثر فرائد الجمان في نظم فحول الزمان ودراسة في حياته وأدبه. دراسة وتحقيق محمد رضوان الداية. بيروت: دار الثقافة، 1967.

ابن بسام الشنتريني، أبو الحسن علي. الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة. تحقيق إحسان عباس. طرابلس: الدار العربية للكتاب، 1978.

_____ . الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة. تحقيق سالم مصطفى البدري. 4 ج. بيروت: دار الكتب العلمية، 1998.

ابن بشكوال، أبو القاسم خلف بن عبد الملك. الصلة. تحقيق إبراهيم الأبياري. ط 2. القاهرة: دار الكتاب المصري؛ بيروت: دار الكتاب اللبناني، 1989.
(المكتبة الأندلسية؛ 11 - 13)

ابن البناء، أبو العباس أحمد بن محمد. مقالة في مقادير المكايل الشرعية: نص ينشر لأول مرة. تقديم وتحقيق حياة قارة. بيروت: دار الكتب العلمية، 2009.

ابن ثقفان، عبد الله بن علي. المجالس الأدبية في الأندلس. [د. د. ن.]، 1994.
ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد. جمهرة أنساب العرب. تحقيق عبد السلام هارون. القاهرة: [دار المعارف]، 1962.

_____ . الرد على ابن النغيلة اليهودي ورسائل أخرى. تحقيق إحسان عباس. القاهرة: مكتبة دار العروبة، 1960. (كنوز العرب؛ 3)

_____ . رسائل ابن حزم الأندلسي. تحقيق إحسان عباس. 4 ج. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1980 - 1983.

_____ . طوق الحمامة في الألفة والألاف. قدّم له وحققه إحسان عباس. (تونس): دار المعارف، 1992.

_____ . الفصل بين الملل والأهواء والنحل. تحقيق محمد إبراهيم نصر وعبد الرحمن عميرة. 5 ج. بيروت: دار الجليل، [د. ت.].

_____ . مراتب الإجماع في المعاملات والمعاملات والاعتقادات. [د. م.]: مكتبة القدس، [1937].

_____ . نوادر الإمام ابن حزم. خرجها وعلق عليها أبو عبد الرحمن بن عقيل الظاهري. [د. م.: د. ن.، د. ت.].

_____ ، أبو الحسن علي بن موسى بن سعيد المغربي وإسماعيل بن محمد الشقندي. فضائل الأندلس وأهلها. نشرها وقدم لها صلاح الدين المنجد. بيروت: دار الكتاب الجديد، 1968. (رسائل ونصوص؛ 5)

ابن حمديس، أبو محمد عبد الجبار بن أبو بكر. ديوان ابن حمديس. صححه وقدم له إحسان عباس. بيروت: دار صادر، [د. ت.].

ابن حوقل، أبو القاسم محمد. كتاب صورة الأرض: وهو يحتوي على نص النسخة المرقومة 3346 المحفوظة في خزانة السراي العتيق في إستانبول وكذلك على صور هذه النسخة، وقد استتم بمقابلة نص الطبعة الأولى وبعض المصادر الأخرى. 2 قسم. ط 2. ليدن: مطبعة بريل، 1938. (Bibliotheca geographorum Arabicorum; 2)

ابن حيان، أبو مروان حيان بن خلف القرطبي. المقتبس. اعتنى بنشره ب. شالميتا، بالتعاون لضبطه وتحقيقه مع ف. كروينطي [وآخ.]. 5 ج. مدريد: المعهد الإسباني للعربي للثقافة، 1979.

_____ . المقتبس في أخبار بلد الأندلس. تحقيق عبد الرحمن علي الحجوي. بيروت: دار الثقافة، 1965. (المكتبة الأندلسية؛ 4)

_____ . المقتبس في تاريخ رجال الأندلس: وهو مشتمل على تأريخ دولة الأمير عبد الله الأموي بقرطبة. اعتنى بنشره عن النسخة المخطوطة المحفوظة بالخزانة البديليانة باكسفورد ملشور م. انطونية. 3 ج. باريس: بولس كتنر الكتبي، 1937.

_____ . المقتبس من أنباء أهل الأندلس . حققه وقدم له محمود علي مكي . القاهرة :
[لجنة إحياء التراث الإسلامي] ، 1971 .

ابن خاتمة الأنصاري ، أحمد بن علي بن محمد . ديوان ابن خاتمة الأنصاري . حققه وقدم
له محمد رضوان الداية . دمشق : وزارة الثقافة والإرشاد القومي ، 1973 .
(مطبوعات مديرية إحياء التراث القديم ؛ 28)

ابن خاقان ، أبو نصر الفتح بن محمد بن عبيد الله . قلائد العقيان ومحاسن الأعيان .
حققه وعلق عليه حسين يوسف خربوش . 4 ج . عمان : مكتبة المنار ،
1989 .

_____ . كتاب تاريخ الوزراء والكتاب والشعراء في الأندلس المعروف بمطمح
الأنفس ومسرح التأنس في ملح أهل الأندلس . تقديم وتحقيق وتعليق
مديحة الشراقوي . القاهرة : مكتبة الثقافة الدينية ، 2001 .

ابن الخطيب ، لسان الدين محمد بن عبد الله . الإحاطة في أخبار غرناطة . حقق نصه
ووضع مقدمته وحواشيه محمد عبد الله عنان . 4 مج . القاهرة : مكتبة
الخانجي ، 1973 .

_____ . تاريخ إسبانية الإسلامية أو كتاب أعمال الإعلام في من بويغ قبل الاحتلال
من ملوك الإسلام . تحقيق وتعليق أ . ليفي بروفنسال . بيروت : دار
المكشوف ، 1956 .

_____ . الحلل الموشية في ذكر الأخبار المراكشية . تحقيق سهيل زكار وعبد القادر
زمامة . الدار البيضاء : دار الرشاد الحديثة ، 1979 .

_____ . ديوان لسان الدين بن الخطيب السلطاني . صنعه وحققه وقدم له محمد
مفتاح . 2 مج . الدار البيضاء : دار الثقافة ، 1989 .

_____ . ربحانة الكتاب ونجعة المتأب . حقق نصه ووضع مقدمته وحواشيه محمد
عبد الله عنان . 2 ج . القاهرة : مكتبة الخانجي ، 1981 .

_____ . السحر والشعر . تحقيق ودراسة محمد كمال شبانة وإبراهيم حسن الجمل .
القاهرة: دار الفضيلة، [1999].

_____ . الكتبة الكامنة في من لقبناه بالأندلس من شعراء المائة الثامنة . أعدها وحققها
إحسان عباس . بيروت: دار الثقافة، 1963 . (المكتبة الأندلسية؛ 8)

_____ . معيار الاختيار في ذكر المعاهد والديار . دراسة وترجمة إسبانية للنص العربي
محمد كمال شبانة . المغرب: المعهد الجامعي للبحث العلمي، 1977 .

ابن خفاجة، أبو إسحاق إبراهيم . ديوان ابن خفاجة . تحقيق السيد مصطفى غازي .
ط 2 . القاهرة: منشأة المعارف، 1979 .

ابن خلدون، أبو زيد عبد الرحمن بن محمد . مقدمة ابن خلدون . بيروت: دار الكتب
العلمية، 2000 .

ابن خلكان، شمس الدين أبو العباس أحمد بن محمد . وفيات الأعيان وأنباء أبناء
الزمان . حققه إحسان عباس . بيروت: دار صادر، 1900 .

ابن دحية، أبو الخطاب عمر بن الحسن . المطرب من أشعار أهل المغرب . تحقيق
إبراهيم الأبياري، حامد عبد المجيد وأحمد أحمد بدوي؛ مراجعة طه
حسين . بيروت: دار العلم للجميع، [1955].

ابن رشيقي القيرواني، أبو علي الحسن . العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده . حققه
وفصله وعلق حواشيه محمد محيي الدين عبد الحميد . ط 5 . 2 مج .
بيروت: دار الجيل، 1981 .

ابن الزبير، أبو جعفر أحمد بن إبراهيم . صلة الصلة . تحقيق عبد السلام الهراس
وسعيد أعراب . 5 ق . الرباط: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية،
1993 - 1995 .

ابن سعيد المغربي، أبو حسن علي بن موسى . رايات المبرزين وغايات المميزين .
تحقيق النعمان عبد المتعال القاضي . القاهرة: نشر المجلس الأعلى للشؤون
الإسلامية، 1973 .

_____ . حقه وعلق عليه محمد رضوان الداية. دمشق: دار
طلاس، 1987. (الراث الأندلسي)

_____ . عنوان المرقصات والمطربات. القاهرة: جمعية المعارف، [1869].

_____ . الغصون البانعة في محاسن شعراء المائة السابعة. تحقيق إبراهيم الأبياري.
القاهرة: دار المعارف، 1945. (ذخائر العرب؛ 14)

_____ . المغرب في حلّ المغرب. وضع حواشيه خليل المنصور. 2 ج. بيروت: دار
الكتب العلمية، 1997.

_____ . المقتطف من أزاهر الطرف. تحقيق وتقديم ودراسة سيد حنفي حسنين.
القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1984.

ابن سناء الملك، أبو القاسم هبة الله بن جعفر. دار الطراز في عمل الموشحات. تحقيق
جودت الركابي. ط 3. دمشق: دار الفكر، 1980.

ابن سهل الأندلسي، أبو إسحق إبراهيم. ديوان ابن سهل الأندلسي. قدم له إحسان
عباس. بيروت: دار صادر، 1967.

ابن شهيد، أبو عامر أحمد بن عبد الملك. ديوان ابن شهيد الأندلسي ورسائله. جمعه
وحققه وشرحه محيي الدين ديب. بيروت: المكتبة العصرية للطباعة
والنشر، 1997.

ابن عبد البر، أبو عمر يوسف بن عبد الله. جامع بيان العلم وفضله. قدم له عبد الكريم
الخطيب. ط 2. القاهرة: دار الكتب الإسلامية، 1982.

ابن عبد ربه، أبو عمر أحمد بن محمد. كتاب العقد الفريد. شرحه وضبطه وصححه
وعنون موضوعاته ورتب فهارسه أحمد أمين، أحمد الزين وإبراهيم
الأبياري. 7 ج. ط 3. القاهرة: مطبعة لجنة التأليف، 1965.

ابن عبد الصمد الخزرجي، أبو جعفر أحمد. مقامع الصلبان. حقه وقدم له
عبد المجيد الشرفي. تونس: الجامعة التونسية، 1975. (سلسلة الدراسات
الإسلامية؛ 1)

ابن عبد الملك المراكشي، أبو عبد الله محمد. الذيل والتكملة لكتابي الموصول والصلة. تحقيق إحسان عباس. بيروت: دار الثقافة، 1965.

_____. ج. 2. تقديم وتحقيق وتعليق محمد بن شريفة. الرباط: أكاديمية المملكة المغربية، 1984.

ابن عذارى المراكشي، أبو عبد الله محمد. البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب. تحقيق ومراجعة ج. س. كولان وأ. ليفي بروفنسال. 4 ج. بيروت: دار الثقافة، [1967].

ابن العربي، أبو بكر محمد بن عبد الله. آراء أبي بكر بن العربي الكلامية ونقده للفلسفة اليونانية: العواصم من القواصم. تحقيق عمار جمعي الطالبي. الجزائر: الشركة الوطنية للتوزيع، [د. ت.]، ج 2.

_____. قانون التأويل. تحقيق محمد بن حسين السليمان. الرياض: دار القبلة للثقافة الإسلامية، 1986.

ابن عربي، محيي الدين. ترجمان الأشواق. ط 3. بيروت: دار صادر، 2003.

_____. رسائل ابن عربي. وضع حواشيه محمد عبد الكريم النمري. بيروت: دار الكتب العلمية، 2007.

_____. مختصر الدرة الفاخرة فيما انتفعت به في طريق الآخرة. تحقيق محمد أديب الجادر. عمان: دار الفتح للدراسات والنشر، 2006.

ابن عزيم الأندلسي، علي بن عزيم الغرناطي. مختارات ابن عزيم الأندلسي. تحقيق وتقديم عبد الحميد عبد الله هرامة. طرابلس: الدار العربية للكتاب، 1993.

ابن عطية، أبو محمد عبد الحق بن غالب. فهرس ابن عطية. تحقيق محمد أبو الأجناف ومحمد الزاهي. ط 2. بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1983.

ابن عميرة الضبي، أبو جعفر أحمد بن يحيى. بغية الملتبس في تاريخ رجال أهل

الأندلس. تحقيق إبراهيم الأبياري. 2 ج. القاهرة: دار الكتاب المصري؛ بيروت: دار الكتاب اللبناني، 1989. (المكتبة الأندلسية؛ 14 - 15)

ابن الفرزي، أبو الوليد عبد الله بن محمد. تاريخ علماء الأندلس. حققه وقدم له ووضع فهرسه إبراهيم الأبياري. 3 ج. ط 2. القاهرة: دار الكتاب المصري؛ بيروت: دار الكتاب اللبناني، 1983 - 1989. (المكتبة الأندلسية؛ 3 - 5).

ابن فركون، أبو الحسين أحمد. ديوان ابن فركون. تقديم وتعليق محمد بن شريفة. الرباط: مطبوعات أكاديمية المملكة المغربية، 1987. (سلسلة التراث)

ابن فضل الله العمري، أبو العباس أحمد بن يحيى. في الإنصاف بين المشرق والمغرب: قطعة من مسالك الأبصار في ممالك الأمصار لابن فضل الله العمري. دراسة وتحقيق زينب طاهر ساق الله. بيروت: دار المدار الإسلامي، 2004.

_____. مسالك الأبصار في ممالك الأمصار. 27 ج. تحقيق عبد الله بن يحيى السريحي [وآخ.]. أبو ظبي: المجمع الثقافي، 2002.

ابن قتيبة، أبو محمد عبد الله بن مسلم. الشعر والشعراء. ط 3. 2 ج. القاهرة: دار الحديث، 2003.

ابن القوطية، أبو بكر محمد بن عمر. تاريخ افتتاح الأندلس. تحقيق إبراهيم الأبياري. القاهرة: دار الكتب الإسلامية ودار الكتاب المصري؛ بيروت: دار الكتاب اللبناني، 1982.

ابن الكتاني، أبو عبد الله محمد. كتاب التشبيهات من أشعار أهل الأندلس. تحقيق إحسان عباس. ط 2. بيروت: دار الشروق، 1981. (الشعر ديوان العرب؛ 1)

ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر. البداية والنهاية. حققه ودقق أصوله وعلق حواشيه علي شيري. بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1988.

أبو سعد، أحمد. معجم التراكيب والعبارات الاصطلاحية العربية القديم منها والمولد. بيروت: دار العلم للملايين، 1987.

أبو الصلت الداني، أمية بن عبد العزيز. ديوان أمية بن أبي الصلت. جمعه وحققه وشرحه سجع جميل الجبيلي. بيروت: دار صادر، 1998.

الاتجاهات الكلامية في الغرب الإسلامي. تنسيق علي الإدريسي. الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 2005. (سلسلة ندوات ومناظرات؛ 118)

أحمد، مصطفى أبو ضيف. القبائل العربية في الأندلس حتى سقوط الخلافة الأموية. الدار البيضاء: دار النشر المغربية، 1983.

أخبار مجموعة في فتح الأندلس وذكر أمرائها والحروب الواقعة بينهم. دراسة وتقديم وتحقيق وتعليق محمد زينهم محمد عزب. القاهرة: دار الفرجاني، 1994.

الأصبهاني، أبو عبد الله محمد بن محمد عماد الدين. خريدة القصر وجريدة العصر. 3 ج. نقحه وزاد عليه محمد المرزوقي، محمد العروسي المطوي والجيلاني الحاج يحيى. [تونس: الدار التونسية للنشر]، 1967.

الأعمى التطيلي، أبو جعفر أحمد بن عبد الله. ديوان الأعمى التطيلي ومجموعة من موشحاته. تحقيق إحسان عباس. بيروت: دار الثقافة، 1963. (المكتبة الأندلسية؛ 6)

الأندلس: قرون من التقلبات والعطاءات. الرياض: مكتبة الملك عبد العزيز العامة، 1993. (الأعمال المحكمة؛ 10)

الأندلسي، أبو القاسم صاعد بن أحمد. طبقات الأمم. تحقيق حياة العيد بو علوان. بيروت: دار الطليعة، 1985.

الباجي الأندلسي، أبو الوليد سليمان بن خلف. كتاب الإشارة إلى معرفة الأصول والوجازة في معنى الدليل. يليه قصيدة في أصول فقه الظاهرية لأبي محمد

علي بن أحمد بن حزم. إعداد مصطفى الوضيفي ومصطفى ناجي. الرباط:
مركز إحياء التراث المغربي، [د. ت.].

بالنثيا، انخيل جونثالث. تاريخ الفكر الأندلسي. نقله عن الإسبانية حسين مؤنس.
القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، 1955.

البحراوي، سيد. علم اجتماع الأدب. القاهرة: الشركة المصرية العالمية للنشر -
لونجمان، 1992. (أدبيات)

بن شريفة، محمد. أبو المطرف أحمد بن عميرة المخزومي: حياته وآثاره. الرباط: المركز
الجامعي للبحث العلمي، 1966.

_____. أديب الأندلس أبو بحر التجيبي: عمر قصير وعطاء غزير 561هـ/
598 هـ [الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة]، 1999.

_____. البسطي: آخر شعراء الأندلس. بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1985.

_____. (دراسة وتحقيق). ابن حريق البلنسي: حياته وآثاره. [الدار البيضاء: مطبعة
النجاح الجديدة]، 1996.

_____. (دراسة وتحقيق). ابن رشيق المرسى، 628 - 696 هـ / 1231 - 1296 م:
حياته وآثاره. الرباط: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 2008.

_____. (دراسة وتحقيق). ابن لبال الشريشي: 508 - 582 هـ / 1114 -
1187 م. [الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة]، 1996.

_____. (دراسة وتحقيق). ابن مغاور الشاطبي: حياته وآثاره. [الدار البيضاء:
مطبعة النجاح الجديدة]، 1994.

بن عبود، أحمد. جوانب من الواقع الأندلسي في القرن الخامس الهجري. تطوان:
المعهد الجامعي للبحث العلمي، 1987.

بن محمد، علي. النثر الأدبي الأندلسي في القرن الخامس الهجري: «مضامينه وأشكاله».
2 ج. بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1990. (السلسلة الجامعية)

بن مراد، إبراهيم. مختارات من الشعر المغربي والأندلسي لم يسبق نشرها. بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1986.

بن منصور، عبد الوهاب. أعلام المغرب العربي. 5 مج. الرباط: المطبعة الملكية، 1978.

البنداق، محمد صالح. يحيى بن الحكم الغزال: أمير شعراء الأندلس في القرن الثالث الهجري وسفير أمير الأندلس لدى إمبراطور القسطنطينية وملك النورمان 150 - 250 هـ / 770 - 864. قدم له إحسان عباس. بيروت: دار الآفاق الجديدة، 1979.

البونسي، أبو إسحاق إبراهيم بن الحسن. كنز الكتاب ومنتخب الآداب: السفر الأول من النسخة الكبرى. تحقيق ودراسة حياة قارة. 2 ج في 1 مج. أبو ظبي: المجمع الثقافي، 2004.

بوتيبا، الحسن. المفاضلة بين النظم والنثر وأشكال التداخل بينهما في العصر العباسي. الرباط: المطبعة والوراقة الوطنية، 2002.

التجيبى، أبو بحر صفوان بن إدريس. زاد المسافر وغرة محي الأدب السافر: أشعار الأندلسيين من عصر الدولة الموحدية. أعده وعلق عليه عبد القادر محداد. بيروت: دار الرائد العربي، 1980.

تراث الأندلس: تكشيف وتقويم. بإشراف محمد حجي. 2 ج. الدار البيضاء: مؤسسة الملك عبد العزيز آل سعود للدراسات الإسلامية والعلوم الإنسانية، 1993.

ج 1: لوائح المؤلفين والمؤلفات.

ج 2: نماذج تقديم المؤلفين والمؤلفات.

الجابري، محمد عابد. بنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1986. (نقد العقل العربي؛ 2)

_____ . تكوين العقل العربي. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1984 .
(نقد العقل العربي؛ 1)

_____ . نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي. ط 4. بيروت؛ الرباط:
المركز الثقافي العربي، 1985 .

الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر. البيان والتبيين. 4 ج في 2. بيروت: دار إحياء
التراث العربي، 1968 .

_____ [وآخ.]. العون في مفاخرات الكون. تحقيق محمد الششتاوي. القاهرة: دار
الآفاق العربية، 2001. (المفاخرات؛ 5)

الجرجاني، علي بن محمد. مختصر كتاب التعريفات. الرياض: دار طويق، 1900 .

الجزار السرقسطي، أبو بكر يحيى بن محمد. روضة المحاسن وعمدة المحاسن، ديوان
أبي بكر يحيى بن محمد المعروف بـ«الجزار السرقسطي»؛ وفصول من كتابه
بإدارة العصر وفائدة المصر. صنعة أبي عبد الله محمد بن عبد الله بن مطروح
السرقسطي؛ تحقيق ودراسة منجد مصطفى بهجت. بغداد: المجمع
العلمي العراقي، 1988 .

جمعة، أحمد خليل. نساء من الأندلس. بيروت؛ دمشق: اليمامة للطباعة والنشر،
2001 .

الجمل، إيمان السيد أحمد. المعارضات في الشعر الأندلسي. إربد: عالم الكتب الحديث،
2006 .

جواد، ناجي. رحلة إلى الأندلس. بيروت: دار الأندلس، 1969 .

الحجوي، محمد. أبو القاسم الشريف السبتي، 760/697 هـ: حياته وآثاره الأدبية،
اللغوية والبلاغية. القنيطرة: محمد الحجوي، 1996 .

حسن، محمد عبد الغني. ابن سعيد المغربي: المؤرخ، الرحالة، الأديب. القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، 1969.

حسين، طه [وآخ.]. التوجيه الأدبي. القاهرة: دار الكتاب العربي، 1959.

الحضارة الإسلامية في الأندلس ومظاهر التسامح. تقديم محمد مفتاح؛ تنسيق عبد الواحد أكمير. الرباط: منشورات مركز دراسات الأندلس وحوار الحضارات، 2003.

الحفني، عبد المنعم. المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة: العربية والإنجليزية والفرنسية والألمانية والإيطالية والروسية واللاتينية والعبرية واليونانية. ط 3. القاهرة: مطبعة مدبولي، 2000.

حقي، محمد. البربر في الأندلس. الدار البيضاء: شركة النشر والتوزيع - المدارس، 2001. (المكتبة التاريخية)

الحميدي، أبو عبد الله محمد بن فتوح. جذوة المقتبس في ذكر ولاية الأندلس. القاهرة: الدار المصرية للتأليف والترجمة، 1966.

الحميري، أبو الوليد إسماعيل بن محمد. البديع في وصف الربيع. اعتنى بنشره وتصحيحه عن النسخة الواحدة الموجودة بمكتبة الأسكوريال هنري بريس. الدار البيضاء: دار الآفاق الجديدة، 1989.

حوار المشاركة والمغاربة: الوحدة في التنوع. الكويت: وزارة الثقافة، 2006. (كتاب العربي؛ 65)

الحشني، أبو عبد الله محمد بن الحارث. قضاة قرطبة وعلماء أفريقية. تحقيق السيد عزت العطار الحسيني. القاهرة: [د. ن.]، 1955.

خضر، حازم عبد الله. النثر الأندلسي في عصر الطوائف والمرابطين. العراق: دار الرشيد، 1981.

الداية، محمد رضوان. تاريخ النقد الأدبي في الأندلس. بيروت: دار الأنوار، 1968.
(دراسات أندلسية؛ 1)

_____. سعيد بن جودي السعدي الألبيري الأندلسي أحد ثوار الدعوة العربية
وشعرائها بالأندلس (سيرته ومجموع شعره). مطبوعات مركز جمعة
الماجد للثقافة والتراث بدبي. بيروت: دار الفكر المعاصر؛ دمشق: دار
الفكر، 1997.

الرافعي، مصطفى صادق. تاريخ آداب العرب. إخراج محمد سعيد العريان. ط 2.
3 ج. القاهرة: مطبعة الاستقامة، 1940.

ريدان، سليم. ظاهرة التماثل والتميز في الأدب الأندلسي، من القرن الرابع إلى السادس
هجريا. 2 ج. تونس: جامعة منوبة، 2001. (آداب؛ 46)

الزباخ، مصطفى. فنون النثر الأدبي بالأندلس في ظل المرابطين. الدار البيضاء: الدار
العالمية للطباعة؛ بيروت: الدار العالمية للطباعة والنشر، 1987.

الزبيدي، أبو بكر محمد بن الحسن. طبقات النحويين واللغويين. تحقيق محمد أبو
الفضل إبراهيم. القاهرة: دار المعارف، 1950.

زيدان، جرجي. تاريخ آداب اللغة العربية. 2 ج. بيروت: دار مكتبة الحياة، 1983.
السرقسطي، محمد بن يوسف بن عبد الله. المقامات اللزومية. تحقيق حسن الوراكلي.
الرباط: منشورات عكاظ، 1995.

السيوطي، خالد عبد الحليم عبد الرحيم. الجدل الديني بين المسلمين وأهل الكتاب
بالأندلس: (ابن حزم - الخزرجي). القاهرة: دار قباء، 2001.

الشاطبي، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى. الإفادات والإنشادات. دراسة وتحقيق
محمد أبو الأجفان. بيروت: مؤسسة الرسالة، 1983.

شحلان، أحمد. التراث العبري اليهودي في الغرب الإسلامي: التسامح الحق. الرباط:
منشورات وزارة الأوقاف، 2006.

الشريشي، أبو العباس أحمد بن عبد المؤمن. شرح مقامات الحريري. وضع حواشيه إبراهيم شمس الدين. 3 مج. بيروت: دار الكتب العلمية، 1998.

شريط، عبد الله. تاريخ الثقافة والأدب في المشرق والمغرب. الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب، 1983.

شلبي، سعد إسماعيل. البيئة الأندلسية وأثرها في الشعر: عصر ملوك الطوائف. القاهرة: دار النهضة، 1978.

الشوكاني، محمد بن علي. البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع. 2 ج. القاهرة: [معروف عبد الله باسندوه، 1929].

شيخة، جمعة. الفتن والحروب وأثرها في الشعر الأندلسي: (من سقوط الخلافة ق. 5هـ/ 11م. إلى سقوط غرناطة ق. 9هـ/ 5م). تقديم محمد الطالبي. 2 ج. تونس: المطبعة المغاربية، 1994.

الصفدي، صلاح الدين خليل بن أليك. الوافي بالوفيات. 30 ج. تحقيق س. دريدرنيغ [وآخ.]. [د. م.]: مؤسسة النشرات الإسلامية، لجمعية المستشرقين الألمانية، [د. ت.].

ضيف، أحمد. بلاغة العرب في الأندلس. ط 2. تونس: دار المعارف، 1992.

الطباع، عبد الله أنيس. القطوف اليانعة من ثمار جنة الأندلس الإسلامي الدانية. بيروت: دار ابن زيدون، 1986.

طحطح، فاطمة. الغربية والحنين في الشعر الأندلسي. الرباط: كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 1993.

الظاهري، أبو بكر محمد بن داود. الزهرة. تقديم وتعليق إبراهيم السامرائي. ط 2. 2 مج. عمان: مكتبة المنار، 1985.

العبادي، أحمد مختار. في تاريخ المغرب والأندلس. بيروت: دار النهضة العربية، 1978.

عباس، إحسان. تاريخ الأدب الأندلسي: عصر سيادة قرطبة. بيروت: دار الثقافة، 1960.

_____. تاريخ الأدب الأندلسي: عصر الطوائف والمرابطين. ط 5. بيروت: دار الثقافة، 1978.

_____. تاريخ النقد الأدبي عند العرب: نقد الشعر من القرن الثاني حتى القرن الثامن الهجري. ط 4. بيروت: دار الثقافة، 1983.

عبد الفتاح، سيد صديق. موسوعة مناظرات الأذكياء ومحاورات البلغاء، بين المنافرات والمفاخرات. بيروت: أوراق شرقية، 1999.

عتيق، عبد العزيز. الأدب العربي في الأندلس. ط 2. بيروت: دار النهضة العربية، 1976.

العريني، على أحمد محمد. ظاهرة التأثير والتأثر في الأدب العربي: دراسات جديدة في الأدب المقارن. الرياض: مكتبة الخريجي، [د. ت.].

عصفور، جابر. غواية التراث. الكويت: وزارة الثقافة الكويتية، 2005. (كتاب العربي؛ 62)

عنان، محمد عبد الله. أندلسيات. الكويت: وزارة الإعلام، 1988. (كتاب العربي؛ 20)

_____. تراجم إسلامية: شرقية وأندلسية. ط 2. القاهرة: مطبعة لجنة التأليف والنشر، 1970.

_____. دولة الإسلام في الأندلس. ط 3. القاهرة: مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1960.

عوض، عبد الفتاح. فصول في تاريخ الأندلس: بداية النهاية. القاهرة: عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، 2001.

عياض، أبو الفضل بن موسى (القاضي). ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة
أعلام مذهب مالك. عارضه بأصوله وعلق حواشيه وقدم له محمد
بن تاويت الطنجي. الرباط: وزارة الأوقاف والشؤون والمقدسات
الإسلامية، 1965. (السلسلة التاريخية؛ 1)

عيسى، فوزي سعد. الشعر الأندلسي في عصر الموحدين. القاهرة: الهيئة المصرية
العامّة للكتاب، 1979.

_____. الموشحات والأزجال في عصر الموحدين. الإسكندرية: دار المعرفة
الجامعية، 1990.

_____. الهجاء في الأدب الأندلسي. الإسكندرية: دار الوفاء، 2007.

_____. رسائل ومقامات أندلسية. الإسكندرية: منشأة المعارف، 1989.

الغبريني، أبو العباس أحمد بن أحمد بن عبد الله. عنوان الدراية فيمن عرف من العلماء
في المائة السابعة ببجاية. حققه وعلق عليه عادل نويهض. ط 2. بيروت:
دار الآفاق الجديدة، 1979.

الغزال، يحيى بن حكم. ديوان يحيى بن حكم الغزال. جمعه وحققه وشرحه محمد
رضوان الداية. بيروت؛ دمشق: دار الفكر المعاصر، 1993.

غومث، إميليو غرسية. مع شعراء الأندلس والمنتبى: سير ودراسات. تعريب الطاهر
أحمد مكى. ط 6. القاهرة: دار المعارف، 1996.

غومس، إميليو غرسية، داماسو ألونسو وماريا خيسوس بيجيرا. ثلاث دراسات عن
الشعر الأندلسي. ترجمة وتقديم محمود علي مكى. القاهرة: المجلس الأعلى
للثقافة، 1999. (المشروع القومي للترجمة؛ 108)

قارة، حياة (صنعة وتقديم). قراءة في أدب النفس: شعر أبي عمران الميرتلي الأندلسي.
الرباط: دار الأمان، 2008.

قجة، محمد حسن. محطات أندلسية: دراسات في التاريخ والأدب والفن الأندلسي.
الرياض: الدار السعودية، 1985.

القرطاجني، حازم بن محمد. قصائد ومقطعات. تحقيق محمد الحبيب بن الخوجة.
تونس: الدار التونسية للنشر، 1972.

_____. منهاج البلغاء وسراج الأدباء. تقديم وتحقيق محمد الحبيب بن الخوجة.
ط 2. بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1981.

القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد. الإعلام بما في دين النصارى من الفساد والأوهام
وإظهار محاسن دين الإسلام وإثبات نبوة نبينا محمد عليه الصلاة والسلام.
تحقيق أحمد حجازي السقا. القاهرة: دار التراث العربي، [د. ت.].

القيسي، فايز عبد النبي فلاح. أدب الرسائل في الأندلس في القرن الخامس الهجري.
عمان: دار البشير، 1989.

كتاب التبيان للأمير عبد الله بن بلقين آخر أمراء بني زيري بغرناطة. حقق المخطوط
وقدم له أمين توفيق الطيبي. الرباط: منشورات عكاظ، [1995].
(سلسلة المعتمر بن عباد للتاريخ الأندلسي ومصادره؛ 5)

كحيلة، عبادة عبد الرحمن رضا. الخصوصية الأندلسية وأصولها الجغرافية. القاهرة:
عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، 1995. (دراسات؛ 6)

الكلاعي، أبو القاسم محمد بن عبد الغفور. إحكام صناعة الكلام لذي الوزارتين.
تحقيق محمد رضوان الداية. بيروت: دار الثقافة، 1966.

كنون، عبد الله. أدب الفقهاء. بيروت: دار الكتاب اللبناني، [د. ت.].

لاجرانخا، فرناندو دي. مقامات ورسائل أندلسية: نصوص ودراسات. ترجمها
وقدم لها أبو همام عبد اللطيف عبد الحليم. القاهرة: المجلس الأعلى
للثقافة، 2002. (المشروع القومي للترجمة؛ 392)

- مبارك، زكي. الموازنة بين الشعراء. القاهرة: دار الكتاب العربي، [د.ت.].
- متى، ماريا خيسوس روبييرا. الأدب الأندلسي. ترجمة وتقديم أشرف علي دعدور. القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 1999. (المشروع القومي للترجمة؛ 106)
- المجالي، جهاد. طبقات الشعراء في النقد الأدبي حتى نهاية القرن الثالث الهجري. بيروت: دار الجيل؛ عمان: مكتبة الرائد العلمية، 1992.
- المجذوب، عبد الله الطيب. المرشد إلى فهم أشعار العرب وصناعتها. ط 2. 3 ج. بيروت: دار الفكر، 1970.
- محمود، نافع. اتجاهات الشعر الأندلسي إلى نهاية القرن الثالث الهجري. بغداد: دار الشؤون الثقافية العامة، 1990.
- المراكشي، أبو محمد عبد الواحد بن علي. المعجب في تلخيص أخبار المغرب. وضع حواشيه خليل عمران المنصور. بيروت: دار الكتب العلمية، 1998.
- مسعد، سامية مصطفى. التكوين العنصري للشعب الأندلسي وأثره على سقوط الأندلس. القاهرة: عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، 2001.
- مصطفى، أحمد أمين. المناظرات في الأدب العربي إلى نهاية القرن الرابع. القاهرة: دار النمر للطباعة، 1984.
- المعطاني، عبد الله سالم. ابن شهيد الأندلسي وجهوده في النقد الأدبي. إشراف عبدالحكيم حسان عمر. القاهرة: منشأة المعارف، 1977.
- معمر، نوري. الإمام أبو عبد الرحمن بقي بن مخلد: شيخ الحفاظ بالأندلس. إشراف محمود حقي. الرباط: منشورات عكاظ، 1988.
- مفاخر البربر. دراسة وتحقيق عبد القادر بوباية. الرباط: دار أبي رقرق، 2005.

المقري، أبو العباس أحمد بن محمد. أزهار الرياض في أخبار القاضي عياض. تحقيق سعيد أحمد أعراب ومحمد بن تاويت الطنجي. الرباط: اللجنة المشتركة لنشر التراث الإسلامي بين حكومة المملكة المغربية وحكومة دولة الإمارات العربية المتحدة، [د.ت.].

_____. نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب. تحقيق يوسف الشيخ محمد البقاعي. بيروت: دار الفكر، 1988.

_____. تحقيق إحسان عباس. بيروت: دار صادر، 1997.

مكي، الطاهر أحمد. دراسات عن ابن حزم وكتابه طوق الحمامة. ط 3. القاهرة: دار المعارف، 1981.

مكي، محمود علي. التشيع في الأندلس: منذ الفتح حتى نهاية الدولة الأموية. القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، 2004.

مؤنس، حسين. تاريخ الجغرافية والجغرافيين في الأندلس. القاهرة: مكتبة مدبولي، 1967.

_____. شيوخ العصر في الأندلس. ط 2. القاهرة: دار الرشاد، 1997.

_____. فجر الأندلس: دراسة في تاريخ الأندلس من الفتح الإسلامي إلى قيام الدولة الأموية (711 - 756). القاهرة: الشركة العربية للطباعة والنشر، 1959.

ميدان، أيمن محمد. دراسات في الأدب الأندلسي. الإسكندرية: دار الوفاء، 2003.

النباهي، أبو الحسن علي بن محمد. الإكليل في فضل النخيل. مخطوط: الخزانة العامة، الرباط، رقم 198 ق.

_____. تأريخ قضاة الأندلس: أو كتاب المراقبة العليا فيمن يستحق القضاء والفتيا. تحقيق لجنة إحياء التراث العربي في دار الآفاق الجديدة. ط 5. بيروت: دار الآفاق الجديدة، 1983.

ندوة الأدب القديم أية قراءة؟ : أعمال الندوة المنعقدة أيام 12 - 13 و 14 فبراير 1993 بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بعين الشق، الدار البيضاء. الدار البيضاء: كلية الآداب والعلوم الإنسانية في جامعة عين الشق، 1993.

نسيبت، ريتشارد إي. جغرافية الفكر: كيف يفكر الغربيون والآسيويون على نحو مختلف... ولماذا؟ ترجمة شوقي جلال. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 2005. (عالم المعرفة؛ 312)

نور الدين، عصام. ابن هشام الأنصاري: حياته ومنهجه النحوي. بيروت: الشركة العالمية للكتاب، 1989.

هارون، عبد السلام. نواذر المخطوطات. ط 2. 8 ج في 3 مج. القاهرة: مطبعة البابي الحلبي، 1973.

هيكل، أحمد. الأدب الأندلسي: من الفتح إلى سقوط الخلافة. ط 7. القاهرة: دار المعارف، 1979.

الوراكلي، حسن. ياقوتة الأندلس: دراسات في التراث الأندلسي. بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1994.

ولد آدب، أدي. الإيقاع في المقامات اللزومية للسرقسطي. الشارقة: دائرة الثقافة بالشارقة، 2006.

الونشريسي، أحمد بن يحيى بن محمد. المعيار المغرب والجامع المغرب عن فتاوى علماء أفريقية والأندلس والمغرب. الرباط: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، [د.ت.].

_____. المعيار المغرب والجامع المغرب عن فتاوى علماء أفريقية والأندلس والمغرب. خرجه جماعة من الفقهاء بإشراف محمد حجي. 13 ج. بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1981 - 1983.

دوريات

ابن ثقفان، عبد الله بن علي. «الأدب الإقليمي في الأندلس: منطلقه، غاياته، أعلامه». مجلة الأحمدية: العدد 6، 2000.

بدوي، عبد الرحمن. «مناهج البحث العلمي». الدارة: السنة 10، العدد 1، حزيران/يونيو 1984.

بن الأحرش، سعيد. «مفهوم الشعر والسحر عند ابن الخطيب وشيخه ابن ليون التجيبي». مجلة كلية الآداب (تطوان): السنة 2، العدد 2، 1987.

بن شريفة، محمد. «من متافرات العدوتين: نص جديد». مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية (الرباط): العدد 1، 1977.

بو طيب، عبد العالي. «علاقة الهامش بالمركز في الأدب العربي». جذور: السنة 4، العدد 7، كانون الأول/ديسمبر 2001.

بويوزان، بن عيسى. «الحياة السياسية والأدبية في الأندلس في عهد بني الأحمر». مجلة الفصيل: العدد 294، آذار/مارس 2001.

التيفاشي، أحمد. «متعة الأسماع في علم السماع». تحقيق محمد بن تاويت الطنجي. مجلة الأبحاث (الجامعة الأميركية في بيروت): السنة 21، العدد 2 - 4، كانون الأول/ديسمبر 1968.

الجراري، عباس. «أثر الأندلس على أوروبا في مجال الإيقاع والنغم». عالم الفكر: السنة 12، العدد 1، نيسان - حزيران/أبريل - يونيو 1981.

زمامة، عبد القادر. «مهرجانات مصارعة الحيوانات في غرناطة وفاس». المناهل: السنة 3، العدد 6، تموز/يوليو 1976.

صلاحية، أحمد عبد القادر. «تصنيف جديد للأدب الأندلسي». مجلة الفصيل: العدد 255، كانون الثاني/يناير 1998.

الطرابلسي بوزويته، حسناء. «مقامة» تفضيل النخلة على الكرمة» لعلي النباهي المالحقي (713 هـ / 1313 م - بعد 792 هـ / بعد 1390 م). «حوليات الجامعة التونسية: العدد 27، كانون الثاني/ يناير 1988.

عنان، محمد عبد الله. «حتى نفهم قصة الأندلس». مجلة العربي: العدد 288، تشرين الثاني/ نوفمبر 1982.

فاديو، عمر. «الأصل الأندلسي لمصارعة الثيران». ترجمة صلاح يحياوي. مجلة الفيصل: العدد 326، تشرين الأول/ أكتوبر 2003.

قارة، حياة. «حوار الديانات في الأندلس: بين الجدل الديني والخلاف الكلامي، من خلال تقييد لابن لب الغرناطي في القضاء والقدر». الأندلس مغرب (Al - Andalus Magreb): العدد 16 (2009).

القاضي، محمد. «طليطلة ومدرسة المترجمين: المدرسة الأولى للاستعراب الإسباني». التاريخ العربي: العدد 15، صيف 2000.

المالحقي، ابن أبي حاتم. «حضرة الارتياح المغنية عن الراح». تقديم وتحقيق علي الصويغي. مجلة المناهل: العدد 51. [د. ت.].

مفتاح، محمد. «مفهوم الجهاد والاتحاد في الأدب الأندلسي». عالم الفكر: السنة 12، العدد 1، نيسان - حزيران/ أبريل - يونيو 1981.

ندوات ومؤتمرات

استيتو، محمد. «أهل فاس بعيون أندلسية». ورقة قدمت إلى: أعمال ندوة فاس والأندلس، سلسلة ندوات ومناظرات؛ 4، فاس، جامعة سيدي محمد بن عبد الله، كلية الآداب، 29 - 30 تشرين الثاني/ نوفمبر 2005.

الحكيم، سعاد. «علاقة المشرق بالمغرب.. نموذج ابن عربي». ورقة قدمت إلى الندوة التي نظمتها مجلة العربي الكويتية تحت عنوان «حوار المشاركة والمغاربة.. الوحدة في التنوع». 4 - 6 كانون الأول/ ديسمبر 2004.

دراسات وتقارير

بنصبيح، عبد الواحد. «المدرسة البلنسية في الشعر: بحث في الأشباه والنظائر». أطروحة دكتوراه، كلية الآداب، أكadal، الرباط، 2000.

بهبجت، منجد مصطفى. «البحر في شعر الأندلس والمغرب في عصر الطوائف والمرابطين». حوليات كلية الآداب، الحولية 7، الرسالة الأربعون، جامعة الكويت، 1986.

الحيا، مصطفى. «ريحان الألباب وريعان الشباب في مراتب الآداب، لابن خيرة المواعيني». رسالة ماجستير في الأدب العربي، كلية الآداب، الرباط، أكadal، 1988 - 1989.

قرقزان، محمد. «أبو بكر محمد بن عبد الملك الشنتريني «ابن السراج»: جواهر الآداب وذخائر الشعراء والكتاب». أطروحة دكتوراه، كلية الآداب، أكadal - الرباط، 1991 - 1992.

فهرس عام

- أ-
- الابتداع: 576، 341، 335، 162، 306-289، 276-275
- الإبداع: 38، 47-48، 52، 59-60، 79، 93-94، 114، 121، 131، 138، 142، 154-156، 159، 161-162، 166، 168-169، 203، 212، 215، 218، 220-221، 225-226، 235، 256، 308، 338، 341، 345، 353، 355، 359، 382-383، 430، 434، 441-442، 448، 535، 592
- إبراهيم بن يوسف بن تاشفين: 466
- ابن أضحى الهمداني، علي بن الحسن: 102، 176، 188
- ابن البال الشريشي، أبو الحسن علي بن أحمد: 36، 29، 122، 130، 154، 194 - 195، 197-205، 442
- ابن برد الأصغر: 30، 34، 77، 221، 275-276، 289، 306-307، 310-311، 316-317، 427، 438
- ابن برد الأكبر: 449
- ابن بسام الشنتريني، أبو الحسن علي: 28
- ابن الجدد، الحافظ أبو بكر محمد: 117
- ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد: 17-18، 26-27، 31-32، 35، 67، 90-91، 93، 96، 100، 106، 114-116، 119، 122، 147، 153، 173، 200، 222، 251، 265-267، 338، 345، 347، 349، 350-351، 357، 362، 366-370، 407، 434، 438، 454، 457، 463، 500، 532-534، 540، 542 - 543، 556 - 558، 560-561، 564 - 565، 573 - 580، 584 - 586

- 577 - 576، 562 - 561
ابن خفاجة، أبو إسحاق إبراهيم:
166، 159، 153، 133، 102
- 333، 331، 241 - 240
، 438، 399، 357، 346، 334
466، 453، 443 - 442
ابن خيرة المواعيني، محمد بن إبراهيم:
، 346، 342، 262، 259، 103
444، 437، 358
ابن داود الظاهري، أبو سليمان داود بن
علي بن خلف: 94، 114
، 94، 50، 18، 94
، 350، 106، 348، 114، 100
463، 480، 368، 366، 364
ابن رشيق القيرواني، أبو علي الحسن:
371، 110، 109
ابن زمرك، أبو عبد الله محمد بن يوسف
بن محمد بن أحمد: 113، 284
440، 287
ابن زهر الحفيد، أبو بكر محمد بن
عبد الله: 117
ابن زيدون، أبو الوليد أحمد بن
عبد الله: 96، 102، 146، 173
، 286، 283، 250، 221-220
، 438، 404، 315 - 314
538، 507، 454 - 453
ابن سريج القاضي، أبو العباس أحمد بن
- 591-594، 598-599، 600 -
601
ابن حسداي، أبو الفضل: 34، 221،
292-293، 299، 303، 305،
554، 469، 424، 311
ابن حسن الشوكاني، حسن بن يحيى:
95
ابن حمديس الصقلي، عبد الجبار بن أبي
بكر بن محمد: 94، 238، 458
ابن الحنات، محمد بن سليمان الرعيني
القرطبي: 110، 114، 579
ابن حيان، أبو مروان حيان بن خلف
القرطبي: 111، 224، 251
495، 484، 466، 426
ابن خاقان، أبو نصر الفتح بن محمد
بن عبيد الله: 89، 138، 206،
283، 286، 353، 390، 457
570
ابن الخطيب، لسان الدين محمد بن عبد
الله: 20، 19، 21، 23-24، 65
69 - 70، 83، 88، 96، 108
- 110، 156-159، 167
، 287، 333، 340، 390-391
، 399، 401، 406، 408، 450
، 452-455، 459، 471، 484
، 497، 503، 510، 512-513
، 518، 537، 553، 555

ابن محفوظ ، أبو المعالي ماجد بن مرعي

الشریف : 90

ابن المعلم الطنجي، يحيى: 100

ابن وهبون، أبو محمد عبد الجليل

المرسی: 110، 221، 240 -

241، 287، 358، 385، 466

509

أبو بكر بن عبد العزيز: 71

أبو تمام الطائي، حبيب بن أوس بن

الحارث: 47، 194 - 195،

197 - 198، 200 - 201،

204 - 205، 207، 214 -

216، 284، 340، 347، 428،

436، 444

أبو حيان التوحيدي، علي بن محمد

بن العباس: 95، 137، 139،

174، 557

أبو عبد الله بن قاسم الفهري (أمير

البونت): 115

أبو عيسى بن لبون (أمير مريطر): 93،

126، 286، 361

أبو محمد بن قاسم الفهري (أمير حصن

البونت): 168

أبو نواس، الحسن بن هانئ الحكمي:

342، 344، 472

أبو يحيى بن أبي زكريا الموحيدي

(الأمير): 114 - 115

عمر: 94، 114

ابن سيده، أبو الحسن علي ابن اسماعيل:

25، 73، 81

ابن شخيص، أبو عبد الله محمد: 112

ابن شهيد، أبو عامر أحمد بن عبد الملك:

96

ابن صناديد، أبو عبد الله: 91

ابن طفيل، أبو بكر محمد بن عبد الملك

بن محمد القيسي: 85

ابن عبد الله العربي، أبي عبد الله محمد

العقيلي: 81

ابن عبدون ، أبو محمد عبد المجيد بن

عبد الله الفهري : 71، 107،

384، 437، 459، 507، 525

ابن العربي، أبو بكر محمد بن عبد الله:

75، 86، 315، 533، 584

ابن عربي ، يحيى الدين محمد بن علي بن

محمد: 76، 87

ابن العريف، أبو العباس أحمد بن محمد

بن موسى بن عطاء الله: 86

ابن عمار، أبو بكر محمد بن الحسين:

93، 96

ابن الغماز البلنسي: 84

ابن مالك، جمال الدين محمد بن

عبد الله: 95

ابن المثني، عثمان: 112

ألقاب التشریف: 103-104	الاتباع: 335 ، 341
الأنا: 99	الإجازات: 229 ، 237
الأنا المتعلمة: 99	الأدب الإقليمي: 132
الأنا العاملة: 99	إسبانيا: 88 ، 332 ، 417 ، 431 ، 487
الانتفاء: 52 ، 54 ، 290 ، 402-403 ،	الاسترجاع: 450
412 ، 461 ، 477 ، 506 ، 511 ،	الاستشراف: 450
518 ، 522-525	الإسلام: 85 ، 119 ، 124 ، 190 ،
الإنصاف: 116-117 ، 120 ، 391 ،	320 ، 465 ، 476 ، 486-487 ،
401 ، 542 ، 546 ، 548 ، 587	489 ، 497 ، 530 ، 527-531 ،
- ب -	534 - 535 ، 538 - 540 ،
الباطن: 87 ، 254 ، 261-262 ،	543 ، 548 - 549 ، 557 -
302 ، 537 ، 547 ، 578 ،	558 ، 560-562 ، 576 ، 589
583-584	إسماعيل بن بدر الكاتب: 110 - 111
البدية والروية: 218 ، 220-225 ،	الأشاعرة: 577
250	الأعراق: 49 ، 53-54 ، 263-265 ،
البربر: 26 ، 54 ، 461-462 ، 477 ،	269 ، 478 ، 494 ، 523
494-509 ، 512-513 ،	الإغراب: 47 ، 59 ، 120 ، 143 ،
527 ، 577 ، 589	159 - 163 ، 165 - 168 ،
البرهان: 73 ، 179 ، 362 ، 529 ،	282 ، 299 ، 326 ، 370 ، 443
548 ، 559 ، 575 ، 593	الافتخار: 91 - 92 ، 149
بشار بن برد: 348 ، 357	أفريقيا: 50 ، 334 ، 364 ، 367 ،
البقاء والفتاء: 87 ، 296	369 ، 376 ، 478 ، 523 ، 578 ،
بلاد فارس: 100 ، 129 ، 338	591
بلنسية: 19 ، 26 ، 93 ، 182 ، 248 ،	الاكتفاء: 99 ، 348 ، 356
293 ، 375 ، 403 ، 409-415 ،	الإلبيري، عبد الواحد بن عيسى
	الهمذاني: 106

التعريب: 464	417، 431، 456، 459، 525،
التعويض: 96	537، 565
التغاير: 51، 402، 409، 414-	- ت -
415، 421	الثاقف: 98
التغريب: 464	التجليات: 98، 363
التفاعل: 461	التجويد: 94، 129، 222، 388
التكملات: 97، 586	التجبيي، أبو بحر صفوان بن إدريس:
تمام بن عامر الثقفي: 75	35، 78، 225، 256، 405،
التمذهب الأدبي: 184	408، 412، 417، 432، 445
التميز الأدبي: 131	التحاسد: 92
التميمي، محمد بن حسين الطنبلي:	التحاور انظر المحاورة
113	التحقيب: 424
التناظر: 402	التذوق الأدبي: 199
التوحد: 55، 477، 534، 564-565	التسامح الديني: 535
- ج -	التشريع: 216
جدليات اللفظ: 201	التصوف: 86-87، 198، 581-
الجزار السرقسطي، أبو بكر يحيى بن	583، 585
محمد: 22، 28، 31، 98، 125،	التطيلي، أبو جعفر أحمد بن عبد الله:
149، 166، 175، 176، 178،	79، 264، 355، 384
294، 289، 402، 632، 553	التعاش: 534-535، 570
جزالة اللفظ: 149-150	التعدد الثقافي: 55، 530
الجدسد: 141، 201-202، 232،	التعدد الديني: 470، 535
419	التعدد العرقي: 55، 464-465
الجهني، أبو القاسم عبد الرحمن بن	التعدد اللغوي: 470
محمد البياسي: 104	التعددية الإثنية انظر التعدد العرقي

-ح-

الحجاري، أبو محمد عبد الله بن إبراهيم
الكندي: 77، 121، 166،

286، 340، 347، 397، 446

الحريري، أبو محمد القاسم بن علي:
130، 176، 553

الحسد: 77، 92-93، 203، 299،
351-352، 394، 495

الحقد: 92، 178

الحقول الدلالية: 65

الحميري، أبي جعفر أحمد الغزالي: 69،
162-163

الحنبلية: 569

الحنفية: 569، 577

-خ-

الخصوصية الأدبية: 430

الخصوصية الاصطلاحية: 127

الخصوصية الأندلسية: 119، 121،
128، 358، 488

الخصوصية الفنية: 129

الخصوصية المكانية: 121

الخطابة: 242 - 244، 248-250،

428

الخوارج: 576-577

-د-

الداني، أبو عبد الله محمد بن مسلم:
20، 107، 251، 405، 436

الدكتاتورية: 118

الدلالات: 66، 323، 493

دولة المرابطين: 74، 118، 153،
284، 380، 383-384، 386

401، 405، 426-427، 430

466، 503، 510، 510، 574

598

الدولة الموحدية: 74، 118، 293

315، 347، 376، 380

382-383، 405، 412، 421

427، 430، 433، 468-469

502 - 503، 509، 511

519-520، 575، 578، 584

598

الديمقراطية: 118

الدين: 266، 399-400، 467

478-479، 529، 563، 567

572، 574، 594، 599

-ذ-

الذات: 51، 68، 84، 95-96،

218، 303، 321، 356

الذاكرة: 235

الذاكرة الجماعية: 314

الذاكرة العاطفية: 96

- س -

السحر: 46 - 47، 152، 156 -

159، 162-164، 167، 227،

272، 230

السرقي، أبو بكر يحيى بن محمد

الجزار: 22، 28، 289، 294

السرقي، أبو الطاهر محمد بن

يوسف: 10، 28-29، 31، 35،

149، 175-176، 178، 181،

553

السعادة: 95، 324

السلطة: 89، 207، 275، 324،

569، 567

سهولة اللفظ: 149، 154، 205

- ش -

الشاطبي، أبو عبد الله محمد بن

عبد الرحمن: 99، 362، 559

الشام: 100، 357، 389، 515

الشخصية الأندلسية: 46، 119،

579، 160

الشذرات: 44، 110، 283، 379،

473

الشعر: 47، 132-133، 139،

142، 144، 151، 153-154،

156 - 159، 161، 166 -

167، 169، 172، 174-175،

- ر -

الثناء: 96، 459

الرحلة: 19، 98-99، 337، 523

الرسائل: 34-35، 99، 295، 301،

311، 406

الرشيد بن عباد: 110

الرمزية: 49، 261، 263، 273،

275، 289، 293-295، 298،

300، 302، 305، 307، 319

الروح: 86، 91، 141-142، 186،

201 - 202، 394، 419،

464، 526، 535

- ز -

الزبيدي، أبو بكر محمد بن الحسن:

104، 346

الزمن: 46، 51-52، 137، 140،

160، 425، 429، 432،

434-436، 442، 444 -

447، 449-450، 452 -

453، 455-457، 477

الزهد: 86-87، 460، 580-581

الزي: 46، 106، 122-123

زيدان، جرجي: 94

الطبقات: 15، 49، 101، 123،
275، 138

طبقات الأدباء: 46، 140، 154،
224، 215

طبقات الشعراء: 46، 144، 150-
159، 154

طبقات الكلام: 46-47، 152، 154

- ظ -

الظاهر: 87، 254، 261-262،
302، 537، 547، 578
584-583

- ع -

العامريون: 115، 449
العباديون: 115، 385-386، 402،
574

عباس، إحسان: 15، 94، 159-
409، 175، 160

العباسيون: 110 - 112، 121-
122، 315، 336، 393، 425،
506

عبد الرحمن الداخل: 88، 109، 111،
124، 312، 314، 321-322،
344، 425، 479، 498، 538

عبد الرحمن الناصر: 103-105،
110، 243، 245 - 246،
271، 425، 447، 488، 498

178 - 180، 199 - 200،

203، 244، 249 - 250،

258، 281-282، 292، 294،

319، 341-343، 346، 357،

368، 373، 386، 424، 427،

438-439، 452، 468، 477،

482 - 483، 552، 554-

556، 574، 597

الشعرية: 14، 17، 22، 25، 34،

53، 476، 478، 480-481،

484 - 485، 487، 489-

491، 519، 527

الشفندي، إسماعيل بن محمد: 13،

19، 100، 115، 161، 379-

384، 415، 425، 427، 496،

502، 504، 506، 511، 586،

592-593

الشهادات: 310، 480

-الشهادات الشعرية: 310

-الشهادات النثرية: 310

الشيعة: 577

- ص -

الصوفية: 69، 98-99، 202، 581

- ط -

طارق بن زياد: 88، 120، 242،

322، 332، 462، 495

589، 587-586، 580، 571

591

علي بن حمود بن ميمون بن حمود بن علي

بن عبيد الله (أمير): 110، 513

- غ -

الغافقي، أبو مروان وليد بن إسماعيل

بن صبرة: 24، 287 (ابن صبرة)

الغبريني، محمد: 13

الغراية: 159-163، 358

الغربة: 37، 120، 312، 318،

393، 401، 403، 471-472،

485، 521-522، 588

غربة الإنسان الوجودية: 67

غربة الموقع: 67

غرناطة: 26، 106، 332، 374،

392-393، 401، 408-410،

415، 417-418، 420-421،

482، 496-497، 508، 537،

550، 561

الغزال، يحيى بن الحكم البكري الجلياني:

107، 112، 345، 358

الغساني، أبو العباس أحمد: 99، 375

غليسية: 536

الغناء: 128-129، 175، 218،

235

غومث، إميليو غرسيه: 194، 257

500، 518، 573، 579، 580

عبد الرحمن بن الحكم: 103، 105،

112

عتيق، عبد العزيز: 14

العراق: 100، 132، 215، 321-

322، 325، 336-338،

344-345، 347، 353،

356-357، 359-360، 496

العرب: 34، 53-54، 464-473،

476، 479-496، 499،

501-503، 505-506،

509، 511-512، 515-

516، 518-520، 522-

524، 526، 550، 553-554،

559

العجم: 53، 464-467، 469-

473، 476، 484، 487-490

العرفانية الصوفية: 98 - 99

علم السماع: 128

علم النفس: 95

العلماء: 37، 44، 100، 102، 123،

130، 202، 237، 244، 277،

293، 336، 339، 347-348،

364، 383، 387-388، 393،

417، 419، 471، 480، 497،

503 - 504، 532، 540،

543 - 544، 555 - 557،

الفهري، أبو بكر يحيى بن عبد الجليل
(ابن مجبر): 77

- ق -

القالى، أبو علي إسماعيل بن القاسم:
243، 247، 324-326،
335-336، 338، 513

القبور: 106-107، 323

قرطبة: 107، 117، 133، 146،
257، 267، 306، 310، 314،
332، 336، 344، 395، 409-
410، 413-417، 481، 496،
536، 538، 555، 563، 565،
567، 573، 578

القصور: 107، 226

القطيني، أبو عثمان خلف بن هارون:
90

القول الفصل: 154، 178-179،
203-204، 212، 246

القيرواني، أبو الحسن علي بن عبد الغني
الحصري: 385، 507

القيسي، فايز: 14، 276 - 277،
295، 299-300، 305

- ك -

الكتابات السجالية: 396

الكتابة الإنشائية: 176، 187

الفتن: 34، 371، 386، 388، 417،
462، 484 - 485، 497،
500 - 501، 507 - 509،
562، 578، 580، 589، 599،
الفخر: 34، 77، 82، 279، 285،
290، 300، 391، 410، 485،
526-527

الفردوسية: 50، 333

الفرس: 109، 489

الفزاري، يحيى بن مجاهد: 67، 601
الفضل: 51، 66، 77-82، 88، 93،
96، 99، 104، 106، 117،
179، 212، 394، 445

الفقه: 86، 106، 361، 368، 384،
420، 569-570، 575، 581،
583-584

الفقيه عمر الزجال: 36، 115،
417-418، 421

فكرة التقديم والتأخير: 103

فكرة الطبقات: 46-47، 101، 138،
الفلسفة: 116، 361، 368، 382،
468، 594، 596، 598

فلسفة الإحسان: 51، 423

فلسفة المواطنة: 404

الفن: 46، 94، 131، 360، 463-

- المُبادَآت: 40، 217-218، 223،
 226 - 229، 231 - 232،
 235، 242-244، 248، 251،
 256
 -الشعرية: 225، 237، 242
 المباهاة: 77، 104، 591
 المُترسِّلُون: 48، 248
 المتصوفة: 363، 504، 583-584
 المتنبي، أبو الطيب أحمد بن الحسين بن
 الحسن: 29، 36، 47، 194-
 199، 202 - 208، 214-
 215، 343 - 344، 347-
 348، 354-355، 357، 444
 محاكم التفتيش: 531، 545، 549
 المحاورة: 308، 312، 410، 522
 محمد بن عبد الرحمن (الأمير): 75،
 101، 105
 المخاطبات: 70، 327، 510
 المخاصمات: 70
 المدح: 34، 127، 149، 200، 231،
 282، 301، 324، 406، 421،
 443، 526
 المدن الأندلسية: 385، 402، 413،
 431
 المدينة الفاضلة: 117-118، 335،
 413، 463
 الكتابة السلطانية: 187
 الكتابة النثرية: 35
 الكرمة: 36، 49، 263، 312،
 318-320، 325-327
 الكلاعي، أبو جعفر بن الزيات البلشي:
 84
 الكلاعي، أبو القاسم محمد بن
 عبد الغفور: 29، 35، 176،
 195
 - ل -
 اللبلي، أبو جعفر أحمد بن يوسف بن
 علي بن يوسف: 98
 لغة الزجل: 347
 اللغة العبرية: 551-552، 556
 اللغة العربية: 25، 337، 368، 468،
 470-471، 476، 503، 520،
 543، 551-552، 554-555
 اللغة اللاتينية: 470-471، 556
 - م -
 المالقي، أبو عبد الله بن عسكر: 108
 المالقي، أبو عبد الله محمد بن السراج:
 235، 447
 مالك بن أنس: 565-568، 570،
 573، 576-577
 المأمون (الخليفة): 112، 145، 169،
 197، 355، 475

166، 188، 206، 274، 320،	المذاهب العقدية: 576-577
324، 338، 340، 346-347،	المذاهب الفقهية: 565، 576-577
352 - 353، 359 - 364،	المذهب المالكي: 121، 566-569،
369، 379، 381-382، 384،	571-577، 584، 595
388-389، 391 - 392،	المرجعيات: 45، 83
394 - 399، 401،	المرجعيات الخارجية: 97
427، 496، 504، 520-	المرجعية الاجتماعية: 45، 83، 101
521، 549، 553، 576-577،	المرجعية الثقافية: 45، 83، 97
581-582، 591	المرجعية الحضارية: 163
المفاخرة: 14، 77، 104، 276،	المرجعية الدينية: 45، 83، 565
340، 383، 409	المرجعية السياسية: 45، 83، 108
مفتاح، محمد: 15، 69	المرجعية العربية الإسلامية: 550
المقامات: 44، 87، 98، 130، 150،	المرجعية النفسية: 45، 83، 87
176-180، 220، 258،	المستكفي بالله (العباسي): 111
319-321، 323، 326، 363،	المستكفي بالله (الأموي): 111
398، 406، 417، 523، 526،	المسيحية: 55، 476، 530، 534-
548، 552-553	535، 538، 543-544، 549
المقامات الحريية: 130-131، 223،	المشاركات: 66-67، 336
المقامات اللزومية: 148	المعتزلة: 576-577
المكابرة: 358، 365، 545	المعتضد بن عباد: 110
المئاتل: 68	المعتمد بن عباد: 96، 102، 111
المُبالطة: 225	المغالبات: 45، 74، 111
المناطرة: 13، 77، 172، 176، 178،	المغرب: 17، 26، 44، 51، 61،
181، 279، 468، 502، 541،	108، 110 - 112، 127،
548، 572	131 - 133، 139، 155،
المناعة: 68	
المنافسة: 11، 92، 95، 188، 207،	

224 - 226 ، 245 ، 261 ،

272 ، 281 - 282 ، 310 -

311 ، 316 ، 319 ، 342 ، 350 ،

357 ، 359 ، 384 - 385 ،

416 ، 426 ، 429 ، 432 ، 456 ،

488 ، 561

النخلة: 36 ، 49 ، 236 ، 312-327

النسب: 54 ، 323 ، 508 ، 512 ،

515 ، 518-519 ، 523-525

النصارى: 54 ، 74 ، 111 ، 124 ،

128 ، 240 ، 243 ، 332 ، 396 ،

468 ، 474 ، 481 ، 485 ، 515 ،

530 ، 532 ، 535 - 537 ،

539 - 541 ، 543 - 544 ،

547 ، 558 ، 561

نور الدين، عصام: 95

- ه -

الهرم الطبقي: 137 ، 142 ، 150 ،

152

الهرمية: 137 ، 138 ، 140 ، 162 ،

262 ، 308

الهرمية الثنائية: 156

هرمية التفاضل: 150

هشام بن عبد الرحمن الداخل: 566

الهويات الحضارية: 49 ، 263

الهويات المتفاعلة: 42 ، 329

279 ، 287 ، 333 ، 349 ، 369 ،

393 ، 403 ، 412 ، 469

المناقشة انظر المحاور

المنصور بن أبي عامر: 13 ، 88 ، 109 ،

113 ، 124 ، 145 ، 222 ، 237 -

238 ، 250 ، 299-300 ، 302 ،

311 ، 317 ، 336-337 ، 382 ،

388 ، 426 ، 499 ، 508 ، 525 ،

536-537 ، 596

المهاترة انظر المخاصمات

الموازنة: 39 ، 55 ، 68 ، 185 ، 214 ،

230 ، 232 ، 347 ، 378 ، 387 ،

554 ، 556 ، 583

المولدون: 22 ، 53 ، 155 ، 432 ،

462 - 463 ، 476 - 488 ،

493 ، 505 ، 538

الميرتلي، أبو عمران موسى بن حسين

بن موسى: 78 ، 86-87 ، 460

- ن -

ناصر الدين محمد بن قلاوون: 108

النباهي، أبو الحسن علي بن محمد: 30 ،

312 ، 319 ، 321 ، 322 ، 327

النشر: 14 - 15 ، 28 - 29 ، 35-36 ،

44 ، 47 - 48 ، 59 ، 71 ، 73 ،

89 ، 137 ، 139 ، 153 ، 156 ،

161 - 162 ، 164 ، 171 - 181 ،

186 ، 194 ، 207 ، 216 - 217 ،

ولادة بنت المستكفي بالله الأموي:	الهوية الإسلامية: 531
111	الهوية الأندلسية: 54، 474، 515،
	565
- ي -	الهوية الدينية: 326
اليهود: 124-125، 143-144،	الهوية العربية: 54، 318، 396،
469، 508، 516، 530-	520-521، 523،
532، 535، 547، 550-553،	الهوية القومية: 326، 520
555-562، 564	- و -
اليهودية: 55، 330، 530، 534،	الوصل والفصل: 49، 51، 55،
549، 557، 559-560	455، 379، 312
يوسف بن تاشفين: 118، 382، 518	الولاء: 38، 307، 311، 422،
	517، 536